N° 2 1946 Mars-Avril

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

LES RAISONS DE L'INCROYANCE

Il semble que du titre seul de cette étude deux objections doivent surgir. Tout d'abord, si l'incroyance a des raisons, n'est-ce pas qu'elle est raisonnable ? et si elle est raisonnable, la seule chose sensée est de la laisser en paix.

Il est très vrai que tout ce qui existe a une raison d'être, et même, comme on le répète depuis Leibniz, une raison parfaitement suffisante. Cependant, malgré le paradoxe de l'expression : tout ce qui a une raison d'être n'est pas pour autant raisonnable (1). La folie a une raison d'être ; elle a même une définition, une « *ratio* », qui la rend intelligible sans doute, mais qui ne la fait pas devenir intelligente. Malgré toute sa raison suffisante, ou mieux à cause d'elle, la folie reste une folie bien qualifiée et bien déraisonnable. Tout crime a sa raison d'être. La grande besogne d'une enquête judiciaire consiste presque toujours à chercher cette raison, qui explique l'attentat. Mais cette raison ne change pas la nature du crime, et quand le jury a bien compris le mobile, la raison d'être, du meurtre prémédité il conclut à l'assassinat et la Cour prononce la condamnation. Les maladies, les catastrophes, tous les malheurs ont une raison d'être, et ne cessent pas pour autant d'être de vrais désastres. Les raisons de l'incroyance, en expliquant l'existence et la nature profonde de l'incrédulité, n'ont ni le pouvoir ni la prétention de la justifier. Elles nous permettent de la comprendre. Elles ne nous autorisent pas à l'approuver. Et c'est ainsi que nous pouvons, sans aucun scandale, essayer de voir un peu plus clair dans les *raisons* de l'incroyance.

Mais cette incroyance existe-t-elle ? C'est la seconde objection. On a dit que « la maladie » n'existait pas ; qu'il n'y avait que « des malades » et que même ce terme collectif était fallacieux : chaque dyspeptique étant à sa manière un cas singulier, strictement individuel.

(1) Hegel, dans une formule célèbre de sa *Phänomenologie des Geistes* a identifié, par conversion totale des termes, le réel et le raisonnable, le *Wirklich* et le *Vernünftig ;* mais dans ses explications ultérieures il a dû concéder que son « réel » embrassait même le possible, et que son « raisonnable » ne voulait dire que « non-contradictoire ». Sur ces bases on peut s'entendre, puisque l'inintelligible lui-même doit être compris en tant que tel.

« La » superstition, ajoute-t-on encore, n'existe pas ; pas plus que « la » jalousie ou « la » mauvaise humeur ou « la » fatigue. Dans sa haine contre la *Déclaration des droits de l'homme,* Joseph de Maistre n'a-t-il pas écrit que l'homme lui-même n'existait pas, et quand on lui parlait de la Nature, il demandait ironiquement : la Nature ? qu'est-ce que cette femme ?

Il est sûr qu'il y a un danger à prendre pour une réalité en soi, indépendante des individus, et supérieure à eux, un simple type collectif, une idée platonicienne ; et il n'est pas douteux que l'on ait gâché beaucoup de temps et beaucoup d'encre à discuter sur des abstractions assez creuses, dont tout le contenu réel avait fui. Quand il s'agit de l'incroyance, le péril est plus grave encore, puisqu'avec elle nous touchons ce qu'il y a, en général, de plus profond, de plus personnel et de plus intime dans un être humain. Le secret de la stérilité de beaucoup d'apologétiques ne se trouverait-il pas précisément dans le désaccord subtil qui existe presque toujours entre la description de l'incroyant présenté comme type, et l'incroyant réel qui ne retrouve pas dans cette description générale son expérience particulière. Dans un sens, il est très vrai que « l'incroyance » n'existe pas. On ne rencontre que des incroyants, et chacun d'eux, comme dans toute éducation, est un problème à résoudre à part, avec beaucoup de tact et de clairvoyance sympathique. Mais l'individualisme, poussé à bout, rendrait toute chose inintelligible et ineffable. Il faut bien que nous mettions plusieurs choses sous un seul mot, sans quoi il n'y a plus de langage, ou, comme le disait Antisthène, tout langage est mensonge. En groupant des traits communs nous ne commettons pas d'erreur. Il suffit de nous rappeler que ces traits vont s'individualiser dans chaque cas concret. Et de même qu'il existe des traités de thérapeutique, et qu'il y a des diagnostics pour le typhus et la variole, il doit nous être permis de prendre l'étiquette commune et commode de l'incroyance pour analyser les réalités que ce terme recouvre. On peut parler de l'incroyance, comme on parle de la faim ou de la soif. L'entreprise n'est pas d'avance vouée à l'échec et nous ne disséquerons pas nécessairement des chimères.

Phénomène universel, l'incroyance dépasse toutes les frontières. Elle se rencontre dans toutes les religions, même dans les plus farouches, comme l'Islam, ou dans les plus anciennes, comme le judaïsme. Elle pénètre jusque dans les familles, séparant subtilement le mari sans religion de l'épouse dévote ; le fils émancipé, de ses pères très pratiquants. Nous ne pouvons pas nous contenter de l'expliquer par de petites raisons d'ordre banal et particulier. Un phénomène aussi universel doit, pour être compris, se replacer dans le cadre général des grandes activités humaines, dans l'horizon universel de la vie de l'esprit, tout comme la foi religieuse elle-même, ou l'art, ou le jeu, ou la politique.

Parfois, sous prétexte d'apologétique, on fait à l'incroyant la petite guerre. On essaie par des insinuations ou des questions directes de l'amener à des aveux humiliants ou à des confessions d'ignorance. « C'est le cœur qui fait mal à la tête » répète-t-on, ou encore : « Enlevez les Commandements, et il n'y aura plus de difficultés au Credo ». Ces simplifications outrancières sont assez injurieuses ; et elles passent à côté d'un problème par souci craintif de ne pas l'envisager. En fait, nous le savons tous, la licence des mœurs peut faire excellent ménage avec la foi religieuse et même avec la dévotion. Aucune théologie ne nous force à dire que les incroyants soient des immoraux. Il suffit de remarquer combien de fois l'acheminement de l'incrédule vers la croyance ne représente que les étapes de la sincérité parfaite. Le fait d'être myope ne prouve pas que l'on refuse méchamment de voir clair. Tous nous avons connu assez d'incroyants honnêtes pour que jamais nous ne devions permettre à une parole ironique, amère ou brûlante d'aller blesser ce qui n'est souvent qu'une grande détresse qui tâtonne ou qui parfois même, comme un cancer insidieux, reste ignorée de celui qui en souffre.

Trois grands faits frappent d'abord, quand on considère dans son ensemble le problème qui nous occupe et qui n'est pas restreint à la croyance chrétienne. Dans toutes les religions du monde, le nombre des incroyants est beaucoup plus élevé parmi les savants, les intellectuels, que parmi les illettrés. Dans certains pays d'Europe on peut même compter sur ses dix doigts le pourcentage des croyants parmi les professeurs d'université.

L'incroyance sévit beaucoup plus chez les hommes que chez les femmes : et cela même dans des religions qui, comme l'Islam ou le Judaïsme, sont de type foncièrement masculin.

Enfin l'incroyance est infiniment plus généralisée chez les adultes que chez les enfants. Chez l'enfant elle est un phénomène presque pathologique. Tyrrell nous en a donné un exemple dans le portrait qu'il trace de son frère aîné au début de son *Autobiography*, éditée par Miss Petre. Il suffit de lire cette description pour se convaincre que le cas est celui d'un anormal.

On pourrait ajouter une quatrième constatation : l'incroyance tend à rétrograder chez les vieillards, et tous nous avons vu de ces fins de carrière très édifiantes succédant à des existences bien irréligieuses.

Je ne crois pas que l'on puisse contester ces données et il me semble inutile de les documenter laborieusement. Elles s'étalent au grand jour et dans tous les pays.

Dès lors on est bien tenté de tirer une conclusion, on l'a même tirée très explicitement, p. ex. : dans *Littérature et Dogme* de Matthew Arnold ; dans l'*Irréligion de l'avenir* de M. Guyau ; dans *Les affirmations de la Conscience moderne* de Gabriel Séailles, sans parler

des déclamations furibondes du *Zarathoustra* de Frédéric Nietzsche. Puisque chez les adultes, les hommes, les savants, nous voyons la foi chrétienne (et en général toute foi religieuse) s'étioler, diminuer ou disparaître ; puisqu'elle se maintient chez les enfants, les femmes, les illettrés et revient à la surface chez les vieillards caducs ; n'est-il pas évident que cette foi chrétienne est une forme de mentalité inférieure, en opposition avec le progrès même de l'intelligence et le développement de la haute culture ? Le positivisme avec sa loi des trois états, dont « l'état théologique » est le plus primitif, a donné une formule à cette conclusion.

Et elle s'est infiltrée parfois jusqu'au fond des âmes croyantes. Elle se manifeste là, non par une négation, mais par une sorte de gêne à l'égard d'une foi traditionnelle, à laquelle on ne veut pas renoncer et que l'on ne parvient plus à remettre à la place de choix dans son intérieur. Le savant chrétien reste troublé par le fait que, parmi ses collègues, indubitablement qualifiés et qui souvent sont, dans leur spécialité, des autorités mondiales, il y en ait tant qui, à l'égard de la foi chrétienne, se contentent d'une abstention dédaigneuse ou d'un simple silence poli.

Je sais bien ce qu'on peut répondre hâtivement et ce que l'on répond quelquefois. On nous dresse une liste de grands savants, de membres de l'Institut, de célébrités bien authentiques, qui étaient cependant des catholiques convaincus. Et Ampère, et Pasteur, et Branly, et le P. Secchi, et les professeurs de l'Université de Louvain, et le Cardinal Mercier, et la parole fameuse : « J'ai un peu appris et j'ai gardé la foi d'un Breton ; si j'avais appris davantage, j'aurais la foi d'une Bretonne ». Sans doute tout cela est excellent, et très beau, et très véridique, et très profitable. Tout cela peut suffire à fermer la bouche de M. Homais, c'est de l'apologétique de combat. C'est une riposte, rien de plus ; ce qui ne veut pas dire qu'elle soit inutile. Mais, si nous voulons comprendre les raisons de l'incroyance, ces litanies de noms illustres ne nous apprendront rien. Opposer un fait à un fait, c'est ne rien éclairer du tout. C'est tout simplement épaissir un problème. Les faits n'apportent aucune lumière, à moins qu'une idée ne les accompagne. Si dans un pays je constate que la mortalité infantile est très élevée, il ne sert à rien de me dire que, dans ce même pays, on rencontre « cependant » beaucoup de vieillards. La mort précoce des enfants ne s'explique pas du tout par la longévité des adultes. Nous avons maintenant deux problèmes sur les bras au lieu d'un ; et chacun doit être étudié à part et aboutir à des solutions différentes. Me dire qu'il y a de grands savants très croyants ne m'explique pas du tout pourquoi il y en a tant d'autres, qui rejettent la foi religieuse comme un vêtement sans usage. De toute nécessité nous devons, si nous voulons comprendre, chercher plus loin et plus profond.

Dépouillons-nous, pour un instant, de tout préjugé. Ce n'est pas facile, mais nous verrons que la science moderne va pouvoir nous aider.

Jadis on pensait qu'un enfant était un être amorphe et purement réceptif. Il était entendu que le savoir, l'intelligence, n'étaient qu'une accumulation et une élaboration d'expériences sensibles et qu'il ne pouvait donc pas exister beaucoup d'intelligence là où l'expérience n'en était qu'à ses débuts. L'adulte était un enfant enrichi. Le progrès du savoir se mesurait par addition de connaissances. Le bas-âge ne représentait que la table rase, la *tabula rasa* chère aux Cartésiens et admise, comme un dogme, par toute la philosophie sensualiste du XVII[e] et du XVIII[e] siècle : qu'il s'agisse de Locke ou de Condillac. Chercher auprès des enfants une sagesse dont les adultes seraient dépourvus paraissait aussi ridicule que de chercher au niveau de la mer des altitudes qui dépasseraient les montagnes.

Avec ce même orgueil masculin, dont l'histoire nous montre tant d'exemples, croire qu'une femme, parce que femme, peut en savoir plus qu'un homme ; qu'une simple paysanne, occupée à ses besognes ménagères, puisse avoir des révélations à communiquer à un chanoine ou à un professeur d'université, semblait et semble encore à beaucoup un absurde renversement des valeurs et une sorte de parfaite niaiserie. Depuis Aristote et les vieux Grecs, on a répété, comme un axiome, que l'intelligence féminine n'était pas faite pour la pensée. Le cardinal Brancati a Laurea, secrétaire de la Propagande, écrivait solennellement à la fin du XVII[e] siècle que les femmes ne pouvaient pas être missionnaires, « parce que la besogne du missionnaire est de prêcher, et que prêcher est une œuvre de sagesse, et que la sagesse ne se rencontre guère chez les femmes ; Aristote ayant écrit : *Sapientia communiter non viget in mulieribus* ». Le préjugé séculaire a écarté les femmes de la haute instruction tout comme des fonctions de gouvernement. Elle a passé pour un être « enfantin » et nous avons vu la philosophie brutale du nazisme résumer ces vues simplistes en confinant la femme dans ce qu'on appelait les trois K. *Kirche, Küche, Kinderen* : la dévotion, la cuisine et les marmots.

Jadis encore, à l'âge d'or des premiers théoriciens de l'évolutionnisme, le primitif, comme on disait, c'est-à-dire l'ensemble des peuples illettrés était considéré en bloc comme n'ayant qu'une mentalité « inférieure ». Pour Tylor, John Lubbock, et même Herbert Spencer, jusqu'à Lévy Bruhl avant ses ultimes rétractations et Mgr Le Roy, le primitif a tout à apprendre du civilisé et celui-ci n'a rien à chercher chez le primitif, sauf un objet d'étude, s'il s'intéresse à l'ethnologie. Qu'on l'appelle un enfant, un grand enfant, comme le fait Mgr Le Roy, ou qu'on se refuse à adopter cette nomenclature pour le qualifier de « prélogique », comme le veut Lévy Bruhl, il reste que tous les évolutionnistes du siècle dernier et ceux qui les ont copiés ont

conçu l'évolution comme un processus rectiligne, comme un progrès ou un enrichissement et que dès lors il leur a paru parfaitement ridicule d'aller chercher, à un stade inférieur et dépassé, quelque chose qui manquerait à un stade supérieur. Ce serait comme chercher la richesse chez les pauvres et le savoir chez les ignorants ; ou comme se demander si la dizaine n'a pas peut-être des unités qui font défaut à la centaine.

Et il semble alors bien évident que la croyance religieuse ne se maintient facilement chez l'enfant, la femme et le primitif que parce qu'elle est plus aisément d'accord avec des formes de mentalité inférieure. La pensée adulte du civilisé lui fait la vie dure et, dans beaucoup de cas, réussit à l'éliminer.

Il n'est pas inutile de reviser, à leur base même, ces jugements sommaires : avons-nous à faire à des axiomes évidents ou à des postulats insidieux ? Est-il tout à fait sûr que si la courbe de l'incroyance monte dans le groupe de la pensée masculine adulte et savante, c'est que la foi religieuse se heurte là à plus d'intelligence et perd facilement la partie ?

La psychologie moderne elle-même nous permet déjà d'en douter. Elle a fait quelques progrès depuis trente ans et nous a forcés à rejeter pas mal de gros préjugés qui nous bouchaient l'horizon. De toute évidence il nous faut examiner les choses avec plus de soin.

Si nous consentons à le faire, nous ne tarderons pas à nous rendre compte de l'existence d'une loi profonde, essentielle à la vie, identifiée pour ainsi dire à son développement et qui, cependant, à cause de son universalité même, risque de passer inaperçue et reste généralement ignorée. La voici : tout enrichissement, dans un ordre quelconque, se paie par un appauvrissement ; tout progrès dans un sens correspond à un recul ou à un arrêt dans un autre. Nous devons payer tout ce que nous gagnons. Il faut mourir pour vivre. Il n'y a pas de progrès possible sur toute la ligne. Il n'y a pas d'enrichissement pur et simple. Les exemples foisonnent autour de nous. La fleur ne devient fruit qu'en sacrifiant ses pétales, ses couleurs, sa forme et son parfum. Le jour du plein midi n'a plus la fraîcheur du matin plein de promesses. Depuis que nous avons des livres et des bibliothèques nous avons cessé de respecter les vieillards. Nous les mettons à la retraite d'office, non parce qu'ils le demandent mais parce que nous estimons pouvoir nous passer d'eux. Toute leur expérience, nous la trouvons dans nos papiers imprimés. Plus personne parmi nous ne possède la prodigieuse mémoire des peuples de tradition orale. Et dans un autre domaine, il est indéniable que les couteaux et les fourchettes ont tué nos dents, et que la lumière électrique est en train de tuer nos yeux. Si nous pouvions nous asseoir dans l'atelier du sculpteur grec, dont le ciseau fit jaillir de la pierre l'Hercule Farnèse ou l'Apollon du Belvédère, il nous suffirait de baisser les yeux pour

voir de quel monceau de marbre blanc mis en pièces le bloc primitif a payé le privilège de devenir statue. Ce n'est là qu'une application d'une loi universelle. Même pour servir Dieu, il faut renoncer à bien des choses ; et la vertu n'a d'excellence que parce qu'elle est un choix et donc un sacrifice.

Dès lors est-il bien sûr que l'adulte n'est qu'un enfant « développé » comme on dit ? Est-il évident que l'enfant, lui, n'est qu'une attente, un vide que l'instruction va remplir, une page blanche sur laquelle l'éducateur peut écrire ? Nous savons aujourd'hui — et on aurait pu le savoir avant-hier — qu'il n'en est rien. La conception mécanique, qui a dominé l'éducation pendant deux ou trois siècles, a dû céder le pas à la conception biologique. Si l'enfant n'était que stupide, il le resterait toujours. Si son esprit n'était que réceptivité passive, il n'aurait pas d'esprit et tous les pédagogues du monde n'arriveraient pas plus à l'éveiller qu'on ne peut, par des secousses ou des pétards, réveiller des cailloux. Avec les progrès de la psychologie d'observation, seuls des aveugles peuvent aujourd'hui ignorer tout le trésor de fraîcheur, d'originalité, de dynamisme, de « vision », contenu dans un esprit d'enfant, avant que les disciplines nécessaires et cruelles de l'éducation ne soient venues l'émonder. Nous savons que la pensée d'un enfant est prodigieusement synthétique ; que son intuition et son émotion ont une totalité qu'on ne retrouvera plus ensuite que chez les grands poètes et les grands mystiques. Ce n'est point en fonction de l'adulte qu'il faut comprendre l'enfant ; mais c'est l'enfant qui explique l'adulte. L'enfant n'est pas un adulte incomplet ; c'est l'adulte qui est un enfant vieilli et donc abondamment mutilé. Elles sont plus que des signes des temps ces expositions de dessins d'enfants, où les adultes viennent rafraîchir, avec une secrète nostalgie, l'originalité de leur optique, perdue par les conventions, et leur vision des choses, abîmée par les souvenirs. Nous commençons à pressentir qu'il y a peut-être toute une philosophie de l'existence et des valeurs dans cette vieille parole évangélique qui n'exhorte pas les enfants à ressembler aux adultes mais qui avertit les adultes de ressembler aux enfants, sous peine de se voir fermer le chemin de la vraie vie. N'avons-nous pas assisté depuis un siècle à l'échec complet de toutes les éducations qui livraient à l'autorité arbitraire des adultes, comme une argile inconsistante et plastique, l'esprit et l'âme des enfants ? N'avons-nous donc pas encore appris que, parce qu'il est extraordinairement synthétique, toute frayeur, toute menace obscure, toute humiliation brutale tombant sur un enfant devient un traumatisme incurable ? Et c'est pour le même motif que les yeux et l'âme d'une jeune enfant peuvent découvrir dans un morceau de bois vêtu de chiffons non pas une poupée mais un bébé merveilleux. Libre aux adultes de se moquer ; mais il est en tout cas bien évident que la réceptivité de l'enfant n'est pas du tout passive ; qu'elle est,

au contraire, intensément personnelle, constructive et au sens étymologique du mot : poétique.

Ce que la psychologie, depuis trente ans, a fait pour l'enfance, l'ethnologie l'a fait pour le « primitif », réformant de fond en comble les conclusions à priori de l'ancienne école évolutionniste. Nous avons vu que celle-ci n'avait envisagé qu'une évolution par simple enrichissement, et que dès lors le primitif ne pouvait lui apparaître que comme un être amorphe, dénué de tout, proche de l'animalité, sans capacité de raisonnement, sans vie spirituelle, sans profondeur. Son intelligence était négligeable et sa stupidité évidente.

Aujourd'hui nous savons que le primitif possède une culture étonnante et très digne d'intérêt ; que ses conceptions juridiques, pour ne subsister que dans la coutume orale, sont remarquables de finesse, d'humanité, d'équité. Frässle a pu écrire que le noir africain était la « tête la plus juridique » du monde ; et Paul Radin, spécialiste de l'ethnologie des Peaux-Rouges, a publié tout un livre sur « *The Primitive Man, as Philosopher* ». Le primitif a une vision du monde ; il a une cosmogonie et une éthique raisonnée. Le fétichisme même n'est pas un « fatras » — mot commode qui ne couvre que notre ignorance — le fétichisme est un système cohérent. Le folklore des primitifs, que ce soit celui des Boschimans, des Esquimaux, des Santals, des Bantous africains, des Kôles de l'Inde ou des anciens Maoris, est un trésor d'observations psychologiques souvent très fouillées et très humaines. La technique des primitifs est, presque toujours, une merveille d'adaptation. Nous avons, nous les civilisés, une tendance irrésistible à croire que l'intelligence est avant tout une façon de « penser » ; que c'est là son plus haut exercice. Depuis Platon nous l'avons répété et les jeux de concepts abstraits nous apparaissent comme une philosophie suprême. Dans ce domaine nous triomphons facilement des primitifs et nous concluons que leur esprit en est encore à balbutier. Mais si la forme vraie de l'intelligence et son activité la plus haute n'était pas de penser mais de comprendre, de comprendre le réel en s'y adaptant sans périr ? si l'exercice le plus difficile de l'esprit était non de se mesurer avec lui-même et de se reconnaître, mais d'équilibrer l'homme avec la vie, la vie mystérieuse, paradoxale, aboutissant à la mort ? est-il bien sûr que le primitif illettré ne résoud pas souvent le problème avec plus d'intelligence que le civilisé sceptique, agnostique et voltairien ? En tout cas, l'ethnologie moderne a fait justice des appréciations sommaires qui, il y quarante ans, reléguaient le primitif aux bas échelons de la spiritualité et le qualifiaient de stupide, de borné ou d'enfantin.

La même erreur d'optique a été corrigée au sujet des femmes. Tous les « tests » d'intelligence appliqués au cours d'enquêtes laborieuses pour prouver le caractère inférieur ou incomplet de l'intelligence féminine ont échoué. A l'épreuve toutes les incapacités men-

tales, dont on l'avait frappée gratuitement, se sont révélées mensongères. L'homme, parce qu'il est volontiers conquérant et brutal, peut détruire beaucoup et par conséquent encombrer toutes les pages de l'histoire de ses vandalismes glorieux. Mais la femme, dépositaire de la tradition, en contact immédiat avec la faim, la souffrance, la maladie, comprend de façon beaucoup plus synthétique et profonde le mystère même de la vie. Aussi quand il s'agit d'éduquer l'enfant, de veiller l'infirme, de soigner le blessé, de dorloter le vieillard, d'arranger le foyer, de compatir au malheureux, là où l'homme échoue, s'éloigne ou s'abstient, la femme réussit complètement. Et cela non seulement, comme on dit hâtivement, parce qu'elle a plus de tendresse ou plus d'intuition. Pas du tout. Pour réussir dans la tâche difficile de l'éducation, pour être infirmière, missionnaire, assistante sociale, ou simple mère de famille, la tendresse de cœur ne suffit pas. Et l'intuition n'est qu'un résultat. Le cœur est souvent un grand fou ; l'intuition suppose une capacité de comprendre. Pour réussir dans les tâches difficiles dont nous parlons, il faut une intelligence synthétique, une prodigieuse capacité de comprendre d'un seul coup tout un ensemble d'éléments, non à travers des théories, mais immédiatement dans la vie elle-même. Tous nous avons dans notre mémoire de ces mots d'enfants qui sont, dans leur profondeur ingénue, comme des paroles divines, qu'aucune convention n'a adultérées ; et tous nous gardons dans nos souvenirs, quelques avis, quelques conseils tombés des lèvres d'une mère aux moments décisifs, à la croisée des routes de notre destin : des paroles très simples, mais si riches de vérité totale qu'elles peuvent nous accompagner jusqu'à la mort, donnant à nos vouloirs parfois hésitants la lumière qui leur manque, et à notre âme la force d'être tout à la fois sincères vis-à-vis de nous et bons pour tous les autres.

Un examen objectif a corrigé, depuis quarante ans, les conclusions précipitées et gratuites des premiers évolutionnistes et des vieux classiques au sujet de la mentalité de l'enfant, du primitif et de la femme. Il ne s'agit plus de les traiter comme des attardés ou des inférieurs, mais de voir en eux une faculté de synthèse originale, très proche du réel.

Quand il est question de la philosophie religieuse, nous assistons à un changement aussi complet de perspective. Ne parlons pas des auteurs catholiques. Leur témoignage pourrait paraître suspect et laisser entendre que nous commettons une « pétition de principe ». William James, Harold Höffding, Mac Dougall, Otto, Weigall, Heiler... tous ceux qui ont étudié ce qu'ils appellent le phénomène religieux ont, avec ensemble, jeté par terre les doctrines légères du XVIII[e] siècle et de ses encyclopédistes, les conclusions du vieux positivisme, sans parler des affirmations creuses de Solomon Reinach et de la masse des écrivains populaires. Il ne reste plus rien de ces

définitions qui réduisaient la religion à la crainte : *primus in orbe deos fecit timor* (Lucrèce), ou à une énorme duperie maintenue et systématisée par les prêtres (Diderot) ou à un ensemble de scrupules qui entravent le développement de la personnalité (Reinach) ou à une sorte de folie (Binet-Sanglé), ou à une philosophie morale (Kant) ou à une spéculation transcendentale (Hegel) ou à un sentiment de dépendance cosmique (Schleiermacher). La religion apparaît comme la forme la plus concentrée de la pensée, comme la plus synthétique, ne laissant rien en dehors de son domaine. Elle n'est pas seulement une forme de pensée ; elle est une forme de vie, ou plus encore une manière d'être, qui implique toute une vision du monde et de la personne, du passé et de l'avenir, et qui s'infiltre dans toutes les actions de l'individu. Elle change la signification de la vie et de la mort. Elle éveille des amours sublimes et des haines féroces ; des tristesses affreuses et des joies extatiques. Elle divise les foyers et elle les cimente ; elle éveille les inspirations artistiques et elle déchaîne les fureurs iconoclastes. Elle détruit avec passion, que ce soit la littérature aztèque brûlée par Zumarraga ou les mosquées musulmanes rasées par les chrétiens ou les temples hindous brûlés par les musulmans de Mahmoud el Ghazni. Et elle construit les cathédrales, les dagobas, les gopura ou les temples shintoïstes de Nikko. Si la religion est souvent fanatique, c'est précisément parce que le croyant l'identifie avec la valeur suprême de la vie et que tout attentat contre elle lui semble faire chavirer le sens même de l'univers. La religion peut inspirer les sacrifices les plus complets et faire trouver un goût de béatitude à la mort elle-même. Elle se défend avec violence, car au fond elle est un amour et un amour n'est jamais neutre. Elle est une forme très concentrée, très synthétique, de pensée et de vision. Et pour ce motif, en beaucoup de ces manifestations, elle apparaît étrange, ou même drôle et presque insensée. On se demande parfois avec inquiétude ce qu'auraient fait bon nombre de nos psychiâtres en face de S. François d'Assise.

La croyance religieuse, forme très synthétique de pensée, de vision, de vie même, a donc des chances de se trouver à l'aise dans la mentalité de l'enfant, de la femme, du primitif, très synthétique elle aussi. Mais pourquoi se heurte-t-elle à un gros obstacle dès qu'elle rencontre l'adulte savant ou au moins frotté de science.

Nous pouvons immédiatement rejeter deux réponses insuffisantes.

On répète, avec beaucoup de paresse, que l'obstacle à la croyance religieuse est l'ignorance ; et on croit qu'en multipliant les cours d'instruction on fera monter le pourcentage des croyants. Les faits démentent d'ailleurs très régulièrement ces espoirs. L'ignorance, au fond, n'est qu'un vide, une absence. Comme telle, elle ne peut ja-

mais se changer en obstacle positif, à moins qu'elle ne soit une ignorance voulue, délibérée, justifiée à ses propres yeux, comme celle de l'agnostique. Dans ce cas il est clair que le véritable obstacle n'est pas l'ignorance elle-même, mais la raison profonde qui la maintient. L'incrédulité n'est pas l'ignorance. Celle-ci très souvent s'accompagne d'un immense appétit de savoir ; celle-là au contraire est un obstacle positif. Si l'ignorance était la raison de l'incrédulité, nous la verrions foisonner chez les enfants et les illettrés.

De même, il est clair aujourd'hui que ce ne sont pas les conclusions de la science qui, se heurtant aux dogmes de la foi, fourniraient à l'incrédulité ses vraies raisons. Sur ce point l'apologétique a nettement triomphé quand elle nous montre des savants très authentiques, admettant toutes les conclusions de la science et, avec la même sincérité, récitant leur *Credo* jusqu'au bout. La critique moderne de la science a dilué tout le dogmatisme ingénu du positivisme ancien. Il est au moins fort démodé d'opposer les conclusions de la théologie sérieuse et de la science vraie. Quelques dures expériences ont rendu les théologiens plus prudents, et la philosophie des sciences a enseigné beaucoup de modestie aux savants. Il y a peu de chance que l'on voie renaître autour de la seconde page de la Genèse — et au sujet de la préhistoire humaine — les querelles violentes ou les concordismes étranges qu'a suscités la cosmogonie des six jours.

Il me semble que l'on peut affirmer et prouver ces deux thèses paradoxales : l'incroyance est toujours l'effet d'un certain rétrécissement de l'esprit ; et cette étroitesse d'esprit, si nous n'y prenons garde, est le résultat naturel de la discipline scientifique elle-même.

L'histoire nous montre des époques où la croyance chrétienne a été pour l'ensemble de l'humanité presque impossible. Très souvent ces époques ont coïncidé avec des persécutions parfois sanglantes, mais quand nous examinons les choses plus à fond, nous découvrons que la persécution, comme la fièvre chez le malade, n'était qu'un symptôme. La foi chrétienne avait d'abord été arrêtée, étranglée par un système étroit, auquel les hommes attribuaient une valeur définitive et universelle et dans lequel la croyance n'avait plus de place. On ne l'a persécutée que parce qu'elle persistait à ne pas mourir toute seule.

Au II[e] siècle, un païen qui s'appelait Celse a écrit contre la foi chrétienne. C'est peut-être le premier écrit anti-chrétien ; c'est certainement le premier dont nous possédions encore, dans Origène qui le réfute, les fragments caractéristiques. Celse, un lettré, un raffiné, condamne et méprise le christianisme. Au nom de quoi ? au nom du système esthétique et rationnel de l'ancienne Grèce, au nom de la sagesse d'Athènes, qui avait mis tout le monde gréco-romain à son école, et lui imposait toutes les restrictions, bien arbitraires, de son « système du monde ». Votre philosophie est barbare, dit Celse aux chré-

tiens ; j'ai lu vos prophètes Juifs : ils écrivent mal. Un Galiléen mis en croix peut-il se comparer à l'Apollon qui dirige le chœur des Muses ; et tous ces bateliers ignorants, dont vous avez fait des apôtres, que sont-ils en face de la frise du Parthénon, en face des Océanides qui chantent dans les tragédies d'Eschyle, en face de l'Académie de Platon ou du Portique de Posidonius d'Apamée ? Vous ne connaissez pas le sens de la mesure ; vous n'avez aucune idée des proportions esthétiques ; vous n'avez passé par aucune grande école ; vous n'êtes qu'une troupe populacière, aux prétentions ridicules...

Celse, de son point de vue, avait raison ; mais son point de vue avait tort ; car avec le christianisme un monde nouveau surgissait, qui allait faire éclater les cadres bien étroits de l'esthétique de la vieille Grèce, un monde où les bouderies hargneuses du vieux Diogène seraient remplacées par la pauvreté triomphale de S. François d'Assise, et où les Parthénons étroits deviendraient, avec les cathédrales, l'immense maison de la plèbe de Dieu... Le christianisme est laid, dira au IV^e^ siècle Julien l'apostat, encore un réactionnaire classique. C'est une doctrine de pêcheurs ; elle sent le poisson, et la sueur aigre de la foule. Elle n'a pas de place dans la culture classique, et, pour l'humilier et l'avilir, l'empereur interdit aux chrétiens d'expliquer les poètes grecs dans leurs écoles.

Aujourd'hui nous savons combien, malgré toute sa beauté, l'esthétique grecque était étroite ; nous avons rejeté tous ses canons. Pourquoi faudrait-il qu'une colonne n'ait jamais d'autre hauteur que six fois son diamètre à la base ? Parce que, disaient les Grecs, la stature de l'homme parfait est de six pieds ! Mais pourquoi une colonne doit-elle ressembler à un homme... Pourquoi au théâtre la fameuse loi des trois unités ? Et Shakespeare doit-il être jeté au panier parce qu'il s'en moque souverainement ?

Les intellectuels des trois premiers siècles de notre ère disaient : le christianisme n'a pas de place dans notre système esthétique. Les empereurs persécuteurs, Dèce ou Dioclétien, décrétaient : il n'aura pas de place dans notre système politique. Furieux réactionnaires, ils prétendaient bien enfermer tout l'empire dans ce qu'on appelait « les antiques traditions romaines ». Au nom des augures et des poulets sacrés, au nom du vieux Jupiter et du génie divin de l'empereur, dans ce monde où le grand commerce liait l'Ecosse au Golfe Persique, où une économie nouvelle faisait éclater tous les anciens cadres ; dans ce monde d'Orientaux, de Gaulois, de Bretons, de Nubiens tous mêlés, on n'aurait rien pu changer aux gestes et aux coutumes des vieux habitants du Latium. Cette intolérance étroite, ce classicisme systématique ne pouvaient faire de place à la croyance chrétienne. Comme sur le fameux lit de Procuste, tout ce qui dépassait les limites du système devait être décapité.

Et après le grand mouvement intellectuel du moyen âge, qui, lui,

fut universel, la science moderne naquit dans une spécialité : la mécanique. Lorsqu'avec Galilée, Newton, Pascal, Descartes, Leibniz, l'explication du monde parut se ramener à l'explication quantitative et mathématique ; lorsque tout parut se réduire aux lois des mouvements, à ce que l'on pouvait peser et mesurer, dans les limites étroites de cette science que l'on prenait pour l'explication totale de l'univers, la croyance chrétienne n'eut plus de place, et avec Helvétius, d'Holbach, Diderot, les Encyclopédistes, Cabanis et les autres, tout ce qui n'était pas « machine » comme on disait fut déclaré inexistant. Aujourd'hui, avec le progrès des sciences biologiques, il a bien fallu renoncer au cadre scientifique, étriqué, du mécanisme, et restaurer ses droits à la spontanéité ; mais nous avons vu — c'est l'histoire de l'incrédulité du XIX^e^ siècle — le premier schéma de la doctrine de l'évolution, abominablement simple, et donc fort séduisant, se donner lui aussi comme la loi de l'univers vivant, et Virchow, Moleschot, Büchner, Haeckel, Le Dantec déclarer une fois de plus que dans ce schéma il n'y avait pas de place pour la croyance chrétienne. Quand on l'eut scientifiquement élargi — ce fut un des immenses mérites de Bergson — on s'aperçut que ces exclusions tyranniques n'avaient été portées qu'au nom d'un système trop étroit.

Sous nos yeux nous avons vu depuis quinze ans se cristalliser un système philosophico-politique, plus étroit et plus violent que tous ses aînés. Lui aussi commence par une simplification inouïe : il n'y a que deux éléments dans l'humanité : le sang et le sol ; le sang qui fait la race avec ses traits distinctifs ; le sol qui fait la patrie avec ses prétentions et ses droits absolus. Tout le reste sera intégré ; et ce qui ne se laisse pas intégrer sera supprimé. La croyance chrétienne qui ne se laisse pas intégrer dans cette doctrine élémentaire, le nazisme, de toute sa force, s'acharnera à l'éliminer.

Et ce qui se passe dans l'humanité en général se vérifie dans l'individu. A quels moments dans la vie d'un homme éclate presque toujours, quand elle se produit, la crise de l'incroyance ? Dans l'enfance ? presque jamais. Elle éclate au moment où devenant adulte, plus ou moins confusément, plus ou moins consciemment, sous des influences diverses souvent mal analysées, l'homme organise son système de vie personnelle. C'est à ce moment que, sans le savoir peut-être, il cristallise : voilà désormais mon but, ma carrière, mon idéal, ma manière de voir, ma philosophie de l'existence. Quand cette philosophie est trop étroite, elle laisse tomber, en avant, en arrière, à droite et à gauche, les morceaux de la vieille croyance et même parfois de la simple morale, et le libertinage, que nos prédicateurs prennent souvent pour la cause de l'incroyance, n'en est, la plupart du temps, que le premier résultat visible. Avant cette heure décisive, l'argile humaine dans l'individu était encore molle et plastique ; maintenant elle est prise dans un système, comme l'argile mise au four. Elle devient

dure, indéformable. On ne la modifie plus d'un coup de pouce léger. Il y faut des chocs brisants, qui cassent et qui réduisent : le choc de la souffrance, du deuil, de la mort qui s'approche et qui contraint à réfléchir, comme Hamlet qui conclut : Il y a beaucoup plus de choses dans le monde que nous ne réussissons à en mettre dans notre philosophie.

Et c'est parce que la raison foncière de l'incroyance est toujours une étroitesse de système, que, chez la plupart des incroyants sincères, l'incroyance laisse comme une nostalgie. C'est qu'il a fallu mutiler quelque chose, ostraciser, chasser loin de soi, parce que la maison du système était trop petite, des éléments précieux et chers qu'on aurait bien voulu garder.

Il arrive parfois qu'un musicien amateur convoite l'acquisition d'un grand piano à queue. Il songe à toutes les sonorités que ses doigts d'artiste pourraient faire sortir de ce vaste instrument ; mais voilà, il y a un obstacle ; et définitif semble-t-il. Le musicien habite une petite chambre étroite, et « il n'y a pas de place pour le grand piano ». Il faut y renoncer à regret ; mais ce n'est pas le piano qui est trop grand ; c'est l'appartement qui est trop petit. Tout comme il faut renoncer à tirer des feux d'artifice dans un salon au plafond surbaissé ; tout comme il faut renoncer à cultiver de grands poissons quand on ne dispose que d'un bocal minuscule.

Car tout système, par le fait qu'il est un système, est une simplification. Toute spécialisation est, par nécessité, un appauvrissement. Toute méthode est jalouse et exclusive. Toute expérience, quelle qu'elle soit, dans n'importe quel domaine, est toujours une sorte de sclérose. L'homme expérimenté, dans cette mesure même, n'a plus de surprise. Quand il en a encore quelques-unes, c'est qu'il est ignorant. Mais celui qui n'a plus de surprise, c'est hélas ! celui qui ne comprend plus que très peu de chose. Et la science est simplification ; elle est système ; elle est expérience ; elle est prévision ; elle exprime ses découvertes en forme de lois. C'est son droit ; c'est même son essence. Elle fait bien de s'y conformer ; mais elle aussi contient la toxine de la sclérose ; elle aussi risque de nous cacher tout ce que nous payons pour la posséder ; et doucement elle nous habitue à juger les choses d'après elle, alors que la vraie liberté de l'esprit consiste à juger la science sur les choses ; sur l'univers entier ; comme on mesure le chapeau sur la tête et le soulier sur le pied.

Il ne s'agit pas de proscrire la science, comme ennemie de la foi ; ni même de la faire reculer, comme on dit parfois, pour qu'elle ne bouscule pas la croyance. Il s'agit au contraire de l'élargir, en comprenant bien que le réel la déborde de toute part et qu'il y a dans toute science une simplification dont nous risquons toujours d'être les dupes, surtout quand un conflit semble surgir entre la science et son système d'une part et la foi et son mystère d'autre part.

La foi est un don de Dieu ? Certainement. Mais alors ceux qui ne l'ont pas sont excusables ? Non. Pourquoi ? Parce que chaque homme doit se faire un climat intérieur dans lequel le don de Dieu puisse être accepté, comme il faut ouvrir les yeux pour recevoir tout le message radieux de l'aurore. Or s'il est relativement facile d'être réceptifs aux enfants, aux simples, aux femmes, aux illettrés, il y faut un effort pour ceux que leur science a enfermés dans des disciplines et des spécialités. Tous nous avons remarqué combien les spécialistes finissent par être modelés par leur spécialité ; et cela d'autant plus complètement que leur spécialité est plus étroite. Le boxeur se reconnaît tout de suite à ses poings. Le forgeron a des bras puissants. Le pianiste a des doigts déliés ; et même dans un salon, un vieux marin se trahit par sa marche balancée, comme si le plancher était un pont de navire.

Ceci est vrai des attitudes spirituelles comme de la forme des membres. Pour ceux qui ont fait de la vérité une conquête — ce sont les savants — il est difficile d'accepter une vérité qui est un don. Pour le spécialiste habitué à tout juger par une méthode particulière, il est malaisé de comprendre qu'il y ait d'autres voies d'accès vers le vrai.

La même difficulté se rencontre à l'intérieur même de la science, rendant une spécialité presque inintelligible à une autre. On entendra les mathématiciens dire : les philosophes, les historiens, les naturalistes sont inouïs. Ils affirment une foule de choses sans rien prouver du tout. L'historien, sur la foi de quelques lignes d'un vieux document, reconstitue, comme il dit, le passé ; mais il ne dit pas qu'il brode, qu'il ajoute, qu'il interprète. On a eu bien tort de traiter l'histoire comme une science ; elle n'est que la forme la moins intéressante du roman.

Les historiens prendront à partie les philosophes. Comment, diront-ils, nous avons déjà tant de peine à reconstituer avec nos documents ce qui s'est passé jadis sur la terre devant témoins ; et ces philosophes, sans aucun document, par simple raisonnement, comme ils disent, nous révèlent les secrets du monde invisible et la nature métaphysique de l'être ; du fini, de l'infini et de leur rapport. La philosophie n'est qu'une façon prétentieuse de parler de ce qu'on ne sait pas.

Les botanistes, les professeurs d'histoire naturelle deviseront dans leur coin : les historiens interprètent les documents, les philosophes raisonnent dans l'abstrait, les mathématiciens reconnaissent eux-mêmes que leurs points, leurs lignes, leurs surfaces, leurs quantités imaginaires, leur espace à n dimensions n'ont rien de réel. Nous, au moins, nous palpons les choses. Venez voir mes collections d'oiseaux, mes squelettes de marsupiaux, mes herbiers, mes coupes microscopiques. Pendant que l'historien ne s'occupe que du passé, c'est-à-dire de ce qui n'existe plus ; pendant que le philosophe se fie à sa raison,

sans voir qu'il y a autant de raisons que de philosophes ; nous, nous nageons en plein réel. L'histoire naturelle, cela ne s'invente pas ; cela se constate.

Et les philosophes déclareront aux historiens que le fait isolé ne signifie rien ; pas plus que la lettre sans le mot ou le mot sans la phrase et que c'est un passe-temps futile que de rechercher l'itinéraire d'Hannibal à travers les Alpes ou la nature de la maladie dont mourut Alexandre, ou les noms des maîtresses de Louis XIV. Ils diront aux naturalistes que ce ne sont pas les choses vivantes qui expliquent la vie ; mais la vie qui doit expliquer les choses vivantes. Et quant aux physiciens avec leurs lois, les philosophes s'en moqueront fort : Vous dites que dans les mêmes conditions, les mêmes causes produisent les mêmes effets ; mais les conditions ne seront jamais deux fois les mêmes ; le poids de la terre change à chaque seconde, et sa vitesse et sa position. Vous ne travaillez que dans l'approximatif.

Ainsi chacun jugera les autres du point de vue de sa seule spécialité, et de ce point de vue il aura naturellement raison. Mais il y a, cependant, dans le nombre, quelques esprits vraiment supérieurs, qui pourront comprendre et apprécier tout à la fois la méthode de la philosophie et celle des mathématiques et celle des sciences naturelles ; et qui même, beaucoup plus loin que le système toujours un peu étroit de la science, pourront comprendre la sagesse insondable d'une vieille mère de famille ; la candeur révélatrice d'une âme d'enfant ; la profondeur de vision d'un cœur simple...

Ceux-là, savants très authentiques, refusant de se laisser scléroser par leur science, garderont en eux ces trésors d'ingénuité et de fraîcheur qui les mettent à l'aise dans leur croyance chrétienne.

Pour guérir les incroyants, au lieu d'ameuter contre eux les passions de la foule, au lieu de jeter des anathèmes sans lumière, nous devons essayer de les comprendre. Ce n'est pas toujours facile ; car si l'incroyance est toujours une sorte de mutilation, les âmes n'acceptent pas facilement de montrer leur souffrance aux autres ; elles ne se l'avouent pas toujours à elles-mêmes. Il faut plus que les comprendre ; il faut les deviner, les traiter avec beaucoup de délicatesse, soigner la plaie sans avoir l'air de l'apercevoir ; ne jamais jeter dans ces blessures rien de corrosif, d'amer, de méprisant, mais uniquement l'huile sainte dont parle l'Evangile. Car il y a du deuil dans l'incroyance, et bousculer un deuil est souvent le changer en révolte.

Le croyant n'est pas un prisonnier ; c'est l'incroyant qui s'est forgé des chaînes factices ; la foi apporte avec elle une allégresse, comme tout ce qui s'accorde avec l'immensité, comme la fraîche espérance de l'enfant, et la bonté chantante de S. François d'Assise, et ils avaient raison ces vieux chrétiens qui parlaient de la foi comme d'une aurore sans crépuscule.

Pierre CHARLES, S. I.

EXISTENTIALISME ET PENSEE CHRETIENNE

Il y a une quinzaine d'années, on rencontrait, paraît-il, de bons chrétiens qui, sans avoir rien lu de Gide ou de Rivière, s'accusaient pourtant de mensonge ou de duplicité dès qu'il leur arrivait, par exemple, de se montrer aimables à l'égard de personnes qui ne leur plaisaient guère. Tant s'imposait à leur conscience religieuse l'obligation diffuse, mais toute-puissante, d'une « sincérité » à la mode.

Pareillement, nul doute que l'existentialisme, si fort en vogue aujourd'hui, n'influence notre génération et dans ses réflexes, et dans ses jugements et jusque dans sa spiritualité. Faut-il s'en réjouir ou le déplorer ?

S'en réjouir, certes, s'il était vrai que l'existentialisme, philosophie de la réalité, dût bénéficier de la distinction récemment reprise par Henri Gouhier (1) : les philosophies de la *vérité*, qui partent du réel pour l'expliquer en écartant à priori tout irrationnel, se dénatureraient en acceptant une révélation, tandis que les philosophies de la *réalité*, qui s'approchent du réel pour établir le contact, ne formulent aucun ostracisme préalable, en sorte que, si elles rencontrent dans le monde l'action de l'homme-dieu, elles le diront et s'organiseront en conséquence. L'existentialisme ne s'encombre pas au départ des postulats rationalistes. Il ne limite pas non plus son champ d'investigation à la « nature » par la distinction théologique entre nature et surnature. Ne risque-t-il pas de découvrir dans l'homme concret l'appel ou l'action transformante de la grâce ? N'inaugure-t-il pas une forme de cette « philosophie chrétienne » si controversée jadis et que désirent tant de catholiques ?

Mais il faudrait le déplorer si la conception existentialiste de l'histoire et de la liberté contredisait — comme l'affirmait naguère un jeune disciple de Barth — la doctrine du Christ : « L'histoire, à laquelle vous attribuez tant d'importance, déclarait-il, à supposer même qu'elle eût un sens avant la Passion, n'en a certainement plus depuis le *Tout est consommé* du Calvaire. Et d'autre part, prétendre que l'existence de l'homme précède son essence, ce n'est rien moins que compromettre la prescience divine et supprimer la prédestination ».

En un mot, la religion révélée et la nouvelle philosophie sont-elles, oui ou non, compatibles ? Voilà le problème.

---

(1) H. Gouhier, *La Philosophie et son Histoire*, Paris, Vrin, 1944, 1er essai.

I

EXISTENTIALISME, PHILOSOPHIE DE LA SUBJECTIVITE

Problème d'autant plus délicat qu'une « mentalité » ne se réduit pas en formules ! Qu'y a-t-il donc sous ce nom barbare d'existentialisme ? Et tout d'abord, quels sont ses représentants autorisés ?

Un étudiant demandait, l'an dernier, à Berdiaeff : « Quels sont vos rapports avec l'existentialisme ? » L'auteur de *Cinq méditations sur l'existence* ouvrit de grands yeux étonnés : « L'existentialisme ?... mais c'est moi ! » Pour s'exprimer avec moins de candeur, la même conviction anime bon nombre de nos contemporains. Quand il rédige sa « Mise au point à propos de l'existentialisme » (2), Sartre écrit un plaidoyer pro domo. « Selon notre méthode qui est existentielle... » déclare Marcel au début d'une enquête. Par fidélité à l'existence que structure la pensée, Le Senne construit une synthèse ideo-existentielle. Faut-il rappeler les controverses entre Heidegger et Jaspers ?

Ce n'est pas le lieu d'entreprendre la critique, historique et métaphysique, de ces revendications. Mais si tous ces penseurs et d'autres encore, malgré la diversité de leurs attitudes et de leurs opinions, ont quelque droit à se réclamer de l'existentialisme, quel est leur trait commun ?

Caractère et philosophie.

Celui-ci, qu'ils sont tous des philosophes de la *subjectivité*, parce que — et cette raison, à d'aucuns, semblera scandaleusement extra-philosophique — tous sont des surémotifs-inactifs. Adoptons un instant — sous bénéfice d'inventaire — une caractérologie comme celle de Heymans, dont René Le Senne vient de donner un nouvel et magistral exposé (3). Du point de vue de l'efficience, l'humanité se répartit au moins en trois catégories.

Autour des chefs, entraîneurs ou organisateurs, qui « impriment leur marque dans la cire molle des siècles », gravitent, d'une part, les poètes, les rêveurs et les introspectifs qui, sans prendre l'initiative ou la direction des événements, ressentent fortement leurs contrecoups, savourent leurs qualités ou méditent leurs leçons et, d'autre part, les diplomates et les savants qui, lucides et imperturbables, tirent avantage des conjonctures les moins prévisibles ou dégagent des

(2) *Action*, 24 décembre 1944.
(3) *Traité de Caractérologie*, Coll. Logos, Paris, Presses universitaires de France, 1945.

phénomènes les plus émouvants une théorie abstraite. Chanté par Virgile, Auguste est jugé par Tacite. Protecteur des arts, Louis XIV écrase de travail ses commis. Le romantisme s'éveille, tandis que Napoléon et ses généraux forgent l'Empire français, et qu'en aparté Talleyrand et Fouché jouent leur petit Machiavel. En marge des émotifs-actifs qui *font* l'histoire, les émotifs-inactifs la *sentent*, les actifs-froids la *pensent*, pour ne rien dire de la foule passive des apathiques et des amorphes.

Or, si tout homme digne de ce nom élabore les données de son expérience et se construit une « vision du monde », il est avéré que le caractère d'un chacun conditionne — je ne dis pas détermine — sa philosophie. Tout autre sera la méthode — et sans doute la doctrine — selon la dominance de la vie affective du penseur sur son activité raisonnée ou, au contraire, la subordination de ses forces émotives à l'esprit pratique, à l'amour du système. Evoquez saint Augustin en face de saint Thomas, Pascal devant Descartes, tous quatre, grands « passionnés » pourtant : seul varie le rapport entre l'émotivité et l'activité. Plus nette se marquera l'opposition entre Rousseau et Voltaire, Amiel et Brunschvicg, Kierkegaard et Hamelin.

Sans oublier que les hommes vivants diffèrent toujours des types abstraits décrits par la science, — car entre les repères idéaux s'échelonnent toutes les nuances intermédiaires, — esquissons le portrait philosophique du surémotif pur et celui du « froid » à la limite.

Vibrant de vie intérieure, le surémotif ne peut, le voudrait-il, s'abstraire de sa *subjectivité*. Ce sera sa vocation — et parfois son martyre — de maintenir dans le monde le sentiment du « moi », la dignité de la personne, la valeur de l'art et celle de la religion. Bien plus que les objets eux-mêmes, l'intéressent les réactions éprouvées à leur propos. Sensible au concret et au drame de la conscience, il juge par connaturalité et ne se rend qu'aux arguments du « cœur ». Il décrit et entraîne plutôt qu'il ne raisonne. Mais quelle difficulté pour lui d'admettre l'importance ou même la vérité de ce qui ne le concerne pas directement, de porter des jugements objectifs, de se plier aux faits !

Ignorant ou dominant de haut les remous affectifs, le « froid » ne se retrouve, au contraire, que dans l'extériorité de l'action ou du système. C'est sans peine, c'est avec reconnaissance, qu'il s'incline devant le triomphe de l'*objectivité*. L'exaltation intérieure d'autrui l'intrigue certes, soit qu'il redoute sa force contagieuse, soit qu'il en cherche l'explication scientifique ; mais qu'elle n'intervienne pas dans l'élaboration d'une doctrine ! La vérité se fonde sur un absolu indépendant de nos fluctuations contingentes. Chez tous les grands intellectualistes — qui parfois sont réellement émotifs —, l'activité l'emporte. Mais gare au rationalisme qui méconnaîtra la beauté et l'amour, réduira la religion à l'éthique, voire à la superstition, stérilisera la vie au lieu de la comprendre et de la promouvoir !

« Il faut de tout pour faire un monde » dit la sagesse populaire. De la diversité des tempéraments et de leur influence sur l'histoire de la pensée, nous aurions tort de nous scandaliser ou de nous désoler. Nul d'entre nous n'est capable d'exprimer les innombrables virtualités de l'homme ; n'est-il pas heureux que l'esprit se diffracte en une multitude de caractères différents et, de ce fait, complémentaires ? Regretterons-nous qu'une puissance d'analyse sensiblement égale s'infléchisse, chez le « sentimental » Maine de Biran, dans le sens des descriptions psychologiques du *Journal intime,* et aboutisse chez Kant, le « flegmatique », aux déterminations formelles de la *Critique* transcendantale ? Divergentes, les acquisitions ne sont-elles pas également précieuses ?

Histoire et philosophie.

Cependant, l'opinion commune n'attribua longtemps une valeur de stricte philosophie qu'aux systèmes intellectualistes qui, de façon parfois enveloppée, maintenaient le primat de l'objectivité. Avec l'irruption de l'existentialisme, la *subjectivité* prend le dessus. Revirement aisé à comprendre. A défaut de *la* philosophie universelle, parfaite, adéquate au réel tant dans la détermination de ses principes métaphysiques que dans l'appréhension de son drame vécu, *les* philosophies luttent dans le champ ouvert des esprits et des temps, apportant chacune leur part de vérité. Or, si chacune d'elles exprime plus ou moins telle famille de caractères, elle connaît aussi la vogue ou le déclin d'après les remous de l'histoire. Les synthèses métaphysiques, aux époques même les plus sombres, séduisent quelques esprits ; quant au public, elles ne l'intéressent que dans les périodes où un bien-être général ménage, pour la contemplation sereine, des loisirs suffisants. Que l'urgence resserre son étreinte, que la situation se dramatise, aussitôt voici avantagées les réflexions plus concrètes, les doctrines moins élaborées, mais plus proches de la vie.

Les bouleversements profonds causés en tout domaine par les deux guerres mondiales, l'imminence du danger, le sentiment de la précarité des individus et des civilisations, l'incertitude de la paix, tout ce climat d'angoisse où nous vivons contribue certainement au succès des doctrines à la mode.

C'est aux tranchées que le chef de file de l'existentialisme allemand, Heidegger, s'éprouva comme être-jeté-au-monde, jouet de forces absurdes, face à la mort. A la même époque (1914-1918), Gabriel Marcel se consacrait, en France, aux enquêtes de la Croix-Rouge sur les disparus : mille douleurs poignantes lui révélaient le drame de l'existence humaine et précipitaient sa conversion de la dialectique abstraite à la méditation anxieuse sur la vie et sur l'être. Mais, alors que le désespoir de Heidegger convenait à « la cuisine infernale

de l'Allemagne » d'après-guerre, la prospérité de la France victorieuse se réfléchissait mieux dans les doctrines plus optimistes et plus structurées de Brunschvicg, Blondel ou Bergson. Il a fallu les heures troubles de ces dernières années pour que l'existentialisme français perce et triomphe à son tour, sous l'égide, cette fois, de Sartre et de son groupe. Non que l'existentialisme ait partie liée avec la défaite, mais c'est dans la souffrance surtout que l'homme revient sur soi. Volontiers, la joie et la santé se répandent au dehors. Il faut être un peu malade — selon le mot de Biran — pour « se sentir exister ». Qui de nous s'affirmera parfaitement sain ?

Tant mieux donc si une expérience authentique acquiert droit de cité. Les autres philosophies dépendent, elles aussi, plus ou moins, du tempérament de leurs auteurs et des circonstances historiques. Expression privilégiée d'un caractère et d'une époque, l'existentialisme n'en porte pas moins un message universel.

La subjectivité.

Émotifs-inactifs à des degrés divers, les écrivains qui se réclament de lui : Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Berdiaeff, Chestov, Le Senne, Marcel ou Sartre vivent une expérience que vérifient inégalement les autres hommes, mais que tous ont intérêt à connaître et réfléchir. Par suite de l'inactivité caractérologique, ils traversent des crises dépressives d'autant plus pénibles que l'émotivité est plus vulnérable. Gonflés de désirs ou d'ambitions, ils souffrent de l'impuissance intérieure et se heurtent à la machinerie indifférente du monde. Alors qu'ils rêvent de se fondre dans la vie cosmique ou dans l'amour, ils se sentent seuls, non seulement solitaires, mais isolés, abandonnés. Pour peu qu'ils se laissent aller, ils estimeraient tout absurde et atroce. « Comédie » souvent ou même « théâtre de marionnettes » pour l'homme qui pense et qui calcule, la vie n'est-elle pas presque toujours « tragédie » pour l'homme qui sent ?

La tonalité de l'expérience, l'impression qu'elle produit, la réponse qu'elle suscite se diversifient à l'infini. En raison, tout d'abord, des autres composantes caractérologiques. Comment comparer le « cœur-sur-la-main », aux réactions rapides mais fugitives, le « primaire » de Heymans, et le « secondaire », à l'impulsivité inhibée, dont les ébranlements affectifs se prolongent dans le secret, sans fin ? Et combien dissemblables, d'après la description si juste de Le Senne, l'« étroit » qui braque toute l'intensité de sa conscience sur un point précis, et le « large » dont l'attention se disperse sur une foule d'éléments fondus en harmonie ! Plus profondément, nous aurons l'occasion de le dire, les expériences diffèrent d'après l'orientation générale librement acceptée.

Malgré cette variété, les existentialistes s'accordent dans l'estime

de la *subjectivité*, qu'il serait d'ailleurs injuste de charger du mépris dont l'accablent trop volontiers les partisans de l'objectivité. Subjectivité, en effet, ne dit pas subjectivisme. Au sens péjoratif du mot, une interprétation « subjective » se place sur le terrain de l'expérience vérifiable et s'y révèle empiriquement fausse. Au contexte véritable, elle substitue un contexte inexact, mais « objectif » lui aussi, en ce qu'il prétend exprimer ce qui est. Ce subjectivisme — une des multiples formes de l'erreur — n'a rien à voir avec la véritable subjectivité. Celle-ci quitte résolument le plan de l'objectivation. Il y a des réalités — celles précisément qui adhèrent le plus profondément à mon être, celles qui le constituent dans son intériorité — que je ne puis extraposer. Si je veux parler de mon amour ou de ma liberté en un langage de science objective — ou simplement, si je veux en parler — voilà que disparaît le noyau d'intimité qui fait la valeur de mon amour ou de ma liberté et me voilà exposé aux railleries et aux théories réductrices. Je puis bien parler *à* Dieu dans la prière ou la communion silencieuse, mais si j'essaie de parler *de* lui, mes formules ne désignent plus qu'un être quasi-extérieur qui, au fond, ne m'intéresse guère. Inutile d'accumuler attributs et perfections : le Dieu des philosophes et des savants n'est pas mon Dieu, le Toi absolu devant qui seul je suis « moi ». Le « mystère » humain ne se réduit pas en « problèmes ». Insensés philosophes qui croyaient comprendre l'homme en l'objectivant et en étudiant, de l'extérieur, ses données ! Ils laissaient échapper ce qui précisément le fait homme, le sujet irréductible à toute explication, la liberté qui donne.

Contre le *réalisme* où la tendance objective est incontestable, l'*idéalisme* souligne le rôle unique du sujet. Mais, victimes encore du mirage objectif, la plupart des idéalistes hypostasient la subjectivité en un Esprit ou même en un *Savoir* absolu. C'est en réaction contre le système de Hegel que Kierkegaard et, quatre-vingts ans plus tard, Gabriel Marcel s'orientent vers l'existentialisme. « La vérité, proclame le philosophe danois, est la subjectivité ». Traduisons : le domaine qui m'intéresse le plus, échappe à toute définition conceptuelle, à toute construction, à tout système. La réalité la plus profonde, je ne puis la déduire, la contempler ou la rêver. Elle n'est jamais objet : impossible donc d'en imaginer une science communicable. Pour l'atteindre, je dois la vivre, moi, l'appréhender personnellement dans une expérience originale.

Croquis d'existentialistes.

Une brève revue des grands auteurs existentiels nous permettra d'entrevoir les principales catégories d'une philosophie de la subjectivité. Peut-être ainsi recueillerons-nous son apport positif tout en constatant ses défauts et ses dangers.

KIERKEGAARD

Qu'ils aient subi son influence ou qu'ils se soient retrouvés en lui, la plupart des existentiels contemporains saluent en Sören Kierkegaard (1813-1855) leur précurseur. Littérateur et polémiste religieux depuis longtemps connu au Danemark, Kierkegaard se voit de la sorte promu au rang des philosophes, obtient une audience universelle. Homme étrange et secret, monstre d'intériorité. Vue du dehors, son existence est des plus banales, mais quels drames en son âme ! Septième et dernier enfant de Michaël Kierkegaard, pasteur de brebis en Jutland puis commerçant en bonneterie, Sören, initié très tôt à un christianisme terrifiant, participe à la mélancolie paternelle. Bouleversé par la révélation de la double faute contre l'esprit que ce père très aimé a commise en maudissant Dieu et en épousant sa servante avant la mort de sa première femme, il y voit la source de leur commune réprobation. Lui-même, à son tour, se dresse contre Dieu ; mais, dans son péché, il veut voir la condition première de l'élection divine. Incapable de relations simples, il rompt sans raisons apparentes avec Régine Olsen, sa fiancée, puis consacre une partie de son œuvre à justifier cet acte. Tempérament religieux mais individualiste, anarchique, il se détache de l'Église établie, entre en conflit avec les pasteurs, attaque même la mémoire de l'évêque Mynster. Dans son *Journal,* à côté de passages admirables, pascaliens sur le Christ et sur Dieu, Kierkegaard trahit ses inquiétudes, son indécision, son angoisse... Sa vocation, il en est persuadé, c'est d'être sacrifié pour que progresse l'« idée » au service de laquelle il tend à les rompre les faibles forces dont dispose son génie.

Farouchement hostile à la doctrine hégélienne, Kierkegaard refuse de substituer l'extérieur à l'intérieur, de dissoudre la personnalité dans un jeu de notions universelles. Dans *Crainte et Tremblement,* il raille le pasteur qui, pour exalter Abraham, caractérise sa conduite d'un mot très général : « il fut grand d'aimer Dieu au point de Lui sacrifier le meilleur de ce qu'il avait ». Le « meilleur » est bien vague. On identifie bien tranquillement Isaac et le meilleur. Celui qui médite peut, à son aise, fumer sa pipe au cours de ses réflexions, et celui qui écoute commodément allonger ses jambes. Ce qu'on omet dans l'histoire du patriarche, c'est l'angoisse. Car le père est lié par l'obligation la plus noble et la plus sacrée envers son fils. Mais l'angoisse est dangereuse pour les douillets ; aussi la passe-t-on sous silence ; néanmoins, l'on prétend parler d'Abraham. On pérore et, tout en discourant, l'on alterne les deux mots d'Isaac et de meilleur ; tout va à merveille (pp. 33-34).

Comment échapper à l'abstrait ? On pourrait essayer l'abandon à l'instant, l'effort pour vivre, sans plus, la sensation actuelle — ce que Kierkegaard appelle la sphère *esthétique* de l'existence —. Mais

l'attitude est dialectiquement intenable. Cet effort pour s'identifier au présent suppose déjà une volonté réfléchie. Et vouloir, c'est entrer dans la sphère *éthique*. La moralité, malheureusement, se confond avec la généralité. Elle traduit l'intériorité en termes extérieurs et intègre l'individu dans un ensemble. Aussi, Kierkegaard préconise-t-il et désire-t-il pour lui-même l'accession à la sphère *religieuse*. Là, c'est l'individu comme tel qui entre en relation ineffable avec Dieu. Aussi, de la foi qui nous y introduit ne faut-il chercher ni critères ni raisons objectives. Tout y est paradoxe. On n'atteint Dieu qu'en se posant comme *je*, c'est-à-dire, semble-t-il, en s'opposant à Lui. Dans le temps se décide l'éternité. Dieu sauve l'homme, mais en devenant homme, etc. Si *le chevalier de la foi* perd tout, c'est pour tout retrouver. S'il mise sa vie sur l'absurdité de l'infini, il se comporte au plan du fini comme le dernier des bourgeois. Dans la foi, seule sphère d'existence véritable, règne la subjectivité pure. Rien ne subsiste des catégories générales. Seul devant Dieu, sans soutien extérieur, appuyé sur la seule force de sa passion, le croyant s'élance, fait le saut dans l'absurde. Incertain du résultat, il risque, il choisit dans la nuit et ne se définit que par son option. Croire, c'est « trouver une vérité qui soit une vérité pour moi », une idée capable d'illuminer rétrospectivement toute ma vie. Se préoccuper de justification serait retomber au stade éthique. Il faut s'engager, mais avec crainte et tremblement, car jamais nous ne saurons avec certitude si nous sommes élus de Dieu ou victimes d'une illusion démoniaque. Quoi qu'il en soit, l'idée que chacun doit se faire de lui-même est sous son entière dépendance. L'être de l'homme sera ce que librement l'homme fera de cet être, rien d'autre. Aucun regard extérieur posé sur l'existence ne coïncidera jamais avec ce qu'est cette existence par le jeu de sa liberté. Thème fondamental que développeront tous les existentialistes.

HEIDEGGER

Martin Heidegger, né à Messkirch (Bade) en 1889, professe actuellement à Fribourg-en-Brisgau. D'abord historien de la scolastique — sa thèse d'habilitation traite de Duns Scot — et disciple de Husserl, il réagit, lui aussi, contre les doctrines ou les méthodes objectives. Husserl (professeur à Göttingen, puis à Fribourg, mort en 1938) avait étendu la notion d'objet bien au delà de la simple objectivité sensible. Tout ce vers quoi se porte l'intentionalité de la conscience, tout ce à quoi elle s'applique, tout ce qui reste numériquement identique dans ses apparitions multiples — dans l'ordre externe, idéal ou même irréel, peu importe — est *objet*. Et la *phénoménologie*, base indispensable d'une philosophie conçue à la manière des sciences exactes, décrit ces objets pour déterminer leur

essence, sans souci d'explication ou de genèse. Sans tenir compte non plus de leur existence. Pour Husserl, fidèle à la tradition kantienne, l'existence, n'étant pas prédicable, est dénuée de tout contenu descriptible. Aussi la met-il « entre parenthèses », pour diriger toute son intention vers « les choses elles-mêmes » — notamment les faits vécus de la conscience — saisies dans leur pure généralité essentielle.

Heidegger adopte la méthode descriptive, mais l'inverse — ce qui n'alla pas sans mécontenter son vieux maître — et l'applique à l'existence.

Qu'est-ce que « exister » ? L'existence humaine, seule capable de s'interroger, se décrira la première telle qu'elle s'appréhende dans sa réalité quotidienne. Contre Descartes qui conçoit séparément le sujet et le monde, contre Husserl qui, à travers le moi empirique, recherche encore un moi transcendantal, l'*existence humaine* de Heidegger se définit par l'*être-au-monde. Dasein,* être-là, un *être* qui, sans être une chose, cependant est *là,* immédiatement, nécessairement lié au monde des objets. Le préfixe *ex* du mot existence rappelle que l'homme ne se recherche et ne se retrouve qu'en dehors de lui-même, dans ses « relations d'*outilité* » (d'ordre pratique) avec les choses.

Le sentiment originel, fondamental, du *Dasein,* c'est d'*être-jeté* dans le monde sans l'avoir ni choisi, ni voulu. Quand elle prend conscience, l'existence humaine est déjà *là,* est déjà « embarquée »... Aussi se sent-elle précaire, démunie, délaissée. L'aventure, d'autre part, s'achèvera dans l'abîme de la mort. Entre-temps, l'homme, s'il prend en charge son existence, reconnaît le néant, le non-sens absolu des choses. C'est l'*angoisse.* Le sens du monde, je le vois, vient entièrement de moi, de mon « *projet* », c'est-à-dire de la façon originale et libre dont je me lance, dont je me réalise dans le monde. J'existe de façon « *authentique* », lorsque, dans la perspective de la mort définitive, j'engendre des « projets » qui constitueront à la fois mon sens et celui des objets... pour rien.

Mais comment la plupart d'entre nous supporteraient-ils une telle lucidité ? L'avenir de l'humanité serait compromis si les hommes voyaient clairement le néant total dans lequel ils sont suspendus, la vanité objective de leur agitation. Aussi beaucoup, presque tous, se réfugient-ils dans l'existence « *inauthentique* », impersonnelle du « on » (Das Man) ; l'homme de la rue ne pense guère à la mort et pour assurer l'existant il se forge des idoles — tel l'absolu divin, l'humanité, la science, etc.

Si Heidegger n'a publié que l'analytique du *Dasein,* cette description, il y insiste, doit introduire une ontologie : « La question qui me préoccupe n'est pas celle de l'existence de l'homme, écrivait-il à Jean Wahl en 1937, c'est celle de l'être dans son ensemble et en tant

que tel ». Aussi oppose-t-il irréductiblement sa tendance à celle de Karl Jaspers (né en 1883, professeur à Heidelberg), et refuse-t-il pour lui-même le titre de philosophe existentiel, revendiquant au contraire celui d'existential.

Conflit officiel, mais plus théorique que réel, comme l'a montré Alphonse De Waelhens (4). Malgré son intention d'élaborer une métaphysique, Heidegger, jusqu'à présent du moins, ne dépasse guère l'ontologie du *Dasein*. L'*Existenzphilosophie*, d'autre part, qui voudrait ne décrire que certaines « situations » et se confiner dans une philosophie de l'individu, de l'Unique, implique inévitablement une doctrine de « l'homme ». Si bien que « Jaspers, débordant les limites qu'il s'était tracées, et Heidegger... échouant à atteindre les frontières qu'il se proposait... aboutissent l'un et l'autre à une théorie de la structure de l'être de l'existence humaine (5) ».

JASPERS

Les différences n'en restent pas moins considérables. Surémotif comme tous les existentialistes, Jaspers est plus actif, plus primesautier, plus ouvert que Kierkegaard ou Heidegger, tous deux « introversifs fermés ». Il a encore plus qu'eux l'horreur du système, de l'objectivation, de tout ce qui de près ou de loin ressemble au rationalisme. « La sclérose de l'objectivité, c'est l'anéantissement de l'existence ».

A la foi de Kierkegaard, à l'authenticité de Heidegger, correspond l'*existence*, c'est-à-dire la possibilité pour un être empirique donné de se poser comme personne libre. Mais Jaspers tient, lui aussi, le plus grand compte de la liaison au monde, de l'*historicité* : nécessairement « situé », l'homme ne peut librement se choisir qu'en situation.

Inséparable de moi, mon être empirique (position sociale, caractère, passé, etc. bref, tout ce qu'on peut *savoir* objectivement de moi) ne se confond aucunement avec mon *existence*. Bien plus, je ne suis *existence* que dans la mesure où je ne puis être *objet* pour les autres ou pour moi. L'existence, c'est la liberté qui échappe au savoir. Exister, ce n'est pas vivre, c'est se penser, mieux, c'est se vouloir, c'est décider soi-même de son être. Et si la philosophie existentielle est possible — Jaspers en doute — ce ne peut être que comme « appel » à notre être authentique, comme amorce d'une recherche qui est autant une création qu'une découverte de soi. Loin d'être une essence prédéterminée qui s'actualise dans l'existence, l'homme est une existence qui pose elle-même, librement, son essence.

---

(4) Dans son très beau livre sur *La Philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Editions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1942.
(5) *Op. cit.*, p. 302.

Affirmation, nous l'avons dit déjà, commune à tous les existentialistes. Mais au lieu de restreindre, comme Heidegger, la transcendance au dépassement en quelque sorte horizontal de l'homme vers son avenir, au « projet » dans le monde qui, par la mort, débouche au néant, Jaspers, plus fidèle à l'inspiration de Kierkegaard, décèle au cœur même de l'existence la relation à la transcendance verticale. (En termes religieux, pour éviter la note d'extériorité incluse dans ce schème par trop spatial, mieux vaudrait dire : la présence de Dieu).

Exister, c'est, en effet, éprouver et reconnaître comme miennes des situations-limites : le fait d'être historique, la lutte et la souffrance, la responsabilité de la faute, etc. Dans ces situations où je me heurte à un indépassable, se révèle à moi la transcendance. Aussi Jaspers fait-il l'apologie de l'*échec*. L'homme ne se suffit pas. Il ne s'est pas donné l'être à lui-même : il ne peut se prendre lui-même comme fin. S'il prétend être son propre projet, il échoue. Inévitable échec de toute entreprise humaine nécessairement finie. Je pourrais sur le plan empirique me désespérer, mais si j'existe vraiment, l'évanouissement du phénomène me découvre au contraire une altérité transcendante. Dans l'instant de la décision libre, je puis atteindre l'éternel. A l'athéisme de Heidegger qui laïcise Kierkegaard, Jaspers oppose une philosophie religieuse. D'allure, certes, peu « classique » ! Toute objectivation, toute extériorité de la transcendance est radicalement exclue. On perdrait l'au-delà si l'on essayait de le réaliser en lui conférant une structure plus ou moins semblable à celle de l'empirique. Le Dieu de la théodicée est mort et bien mort, mais l'appel du Dieu vivant se perçoit d'autant mieux.

Au lieu d'exprimer la question de Dieu dans des vérités universelles qui l'arrachent à mon intériorité, c'est en m'enfonçant dans ce que ma vision du monde a de plus personnel que j'arrive au transcendant. Où je suis le plus authentiquement moi-même, là je rencontre Dieu, « mon Dieu » et le « Dieu unique ». Jaspers l'affirme avec force : « mon Dieu est aussi le Dieu de mon ennemi ».

Suprême démarche de l'existence : libre jusque devant l'être absolu, elle peut s'ouvrir à lui dans l'angoisse ou au contraire le défier et le rejeter. Option comparable à celle qui régit la communication entre les personnes humaines. Chacun découvre l'autre, l'éveille à l'existence dans la lutte ou l'amour, dans l'*appel* réciproque, mais cette conquête reste toujours tâtonnante, menacée, à refaire.

QUELQUES NOMS

Autour de ces deux pôles, le désespoir athée de Heidegger, ou, chez Jaspers, l'échec qui conduit à la Transcendance, se groupent les philosophes dits « existentialistes ». Des slaves comme Ches-

tov qui dans la foi souligne, plus encore que Kierkegaard, le caractère de saut dans l'absurde, ou Berdiaeff qui écarte toute objectivation pour découvrir l'élan qui, en nous, constitue la révélation intérieure de Dieu. Le romancier tchèque Franz Kafka dont les récits rendent sensible l'infinie — il dit l'infranchissable — distance qui sépare l'homme du Transcendant et le Transcendant de l'homme. Vladimir Jankélévitch aux analyses éblouissantes de finesse et de virtuosité, mais si légères parfois. Et l'historien Jean Wahl et Jeanne Hersch et Georges Bataille et Maurice Merleau-Ponty, et d'autres et d'autres. Tout le monde se réclame de la doctrine du jour et comme elle accentue un aspect de la pensée sans le créer de toutes pièces, chacun s'y retrouve plus ou moins. Et il est exact que les thèmes de Frédéric Nietzsche inspirent toute une lignée d'existentialistes. Que le moraliste phénoménologue de Cologne, Max Scheler (1875-1929) leur est apparenté par sa réaction contre le formalisme kantien et la considération des « valeurs matérielles ». Que l'intuition de la durée et des données immédiates chez Bergson ouvrait une voie vers la saisie personnelle de l'existence. Que la première *Action* de Blondel décrivait déjà un devenir concret — et dialectique — de la conscience et lui présentait, face à la mort, l'option définitive. Au sens large, toute doctrine qui s'efforce d'intégrer les divers aspects de la réalité dans une expérience vécue pourrait se dire existentielle. A tel point qu'Etienne Gilson présentait, il y a trois ans, saint Thomas comme existentialiste : et pourquoi pas ? ne parle-t-il pas, lui aussi, de l'existence ? Gilson pourtant n'a pas maintenu cette position par trop anachronique. L'« actus in linea essendi » ne ressemble que de loin à « l'existence » intrinsèquement finie, historique, dramatique des modernes. Il faut en dire autant de l'« acte » si serein de Lavelle.

Mais en France, nul ne conteste ni à Gabriel Marcel, ni à Jean-Paul Sartre le titre d'existentialistes. L'œuvre symptomatique d'Albert Camus mérite également une mention spéciale.

MARCEL

Avant de rien lire de Kierkegaard et de Jaspers, Gabriel Marcel (né en 1889) rejoignait des positions assez proches des leurs. Elevé en dehors de toute religion, la question de la foi cependant polarise son intérêt. Dans sa thèse de doctorat — jamais achevée — il se proposait d'élucider à quelles conditions la pensée religieuse peut être pensée, c'est-à-dire intelligible. Mais la Sorbonne de Brunschvicg ne lui fournissait pas, pour s'exprimer, un équipement intellectuel adéquat. Dans ses manuscrits d'étudiant, sans sortir de l'idéa-

lisme, il critique vigoureusement Hegel et les néo-hégéliens. Contre le Savoir absolu, il retrouve le sens de l'amour, de la participation, de la subjectivité.

Après avoir cherché, dans l'approfondissement des conditions universelles de la pensée, les éléments d'une mystique pure, il renonce, durant la guerre, à la voie logique où il s'engageait avec une si belle ardeur, et médite toujours davantage les données que le rationalisme escamote ou dont il détourne : sensation, union de l'âme et du corps, faits de psychologie supranormale (télépathie, spiritisme, etc.)... Rencontre inattendue : les résultats de cette enquête recoupent les conclusions de la dialectique initiale. C'est qu'en fait, Marcel explicite toujours, mais de mille façons, la même intuition trop profonde pour être totalement réfléchie. Ce centre vivant de sa pensée, on en fournirait une première approximation en parlant de « communion ontologique ». Supérieure à l'*objectivité* qui sépare, l'*existence* maintient l'immédiation. Contact direct qui fait également la valeur de la sensation et des expériences métapsychiques. L'*être,* pour Marcel, est incommensurable avec l'*avoir*. Aussi, restera-t-il toujours pour nous « mystère » : impossible de le considérer du dehors comme un « problème », car le problème, dans le cas, empiète sur ses propres données : ne *suis*-je pas, moi qui m'interroge sur l'*être* ? Mes relations avec « *mon corps* », médiateur indispensable pour connaître le monde, mais non pas instrument que j'*ai,* me révèlent l'existence de rapports inobjectivables. J'en vis d'autres encore dans l'*amour* ou l'*amitié,* lorsqu'un autre devient pour moi une « présence », un « toi ». Et à fortiori, dans la *foi* par laquelle j'atteins Dieu, le *Toi absolu.*

De déterminer les conditions de l'acte de foi n'avait pas incité Marcel à le poser officiellement. En 1929, à l'occasion d'une lettre de Mauriac : « Mais enfin, Monsieur Marcel, pourquoi n'êtes-vous pas des nôtres ? » il perçoit l'appel de la grâce, il *rencontre* Dieu. Sans hésiter, il demande et reçoit le baptême.

Sa réflexion, depuis lors, développe surtout les thèmes de la fidélité, de l'espérance et de la disponibilité. Si je veux transcender le flux du devenir pour m'élever à l'être, je dois librement m'*engager,* puis tenir ma promesse ou mon vœu. La fidélité sera, de la sorte, réellement *créatrice.* A proprement parler je ne m'engage jamais qu'envers une personne. Et le caractère inconditionné de ma fidélité m'oblige à remonter, par delà les inconstances humaines, jusqu'à l'absolu divin. Plutôt qu'engagement, disons donc reconnaissance ou témoignage. La véritable création, pour nous, consiste dans l'acceptation d'une présence transcendante. Quand celle-ci se manifeste, l'homme librement l'invoque dans la prière, ou, superbe, la refuse.

Aussi doit-il se maintenir disponible à toute inspiration et espérer la réalisation de l'union. « J'espère en toi pour nous ». Espérance nécessaire, car, tant qu'il est « viator », l'homme, happé par les tech-

niques matérialisantes, connaît la tentation du désespoir et du suicide, reste soumis à l'*épreuve*. Toutes les valeurs, nous sommes capables toujours de les dégrader en les objectivant : l'existence en déterminations, l'être en avoir, la présence en donné, la personne en image ou en « cas », Dieu en idole.

Ces infidélités, Marcel les a mises à la scène. Si le climat de son théâtre (une quinzaine de pièces publiées) est souvent désolé, c'est qu'il y dépeint surtout les obstacles à l'union. L'aspect positif de sa doctrine, ce sont les méditations philosophiques et plus encore les improvisations musicales qui l'expriment. Aussi, à s'en tenir à son œuvre dramatique, risquerait-on une grossière méprise, inconcevable pour ceux qui connaissent la cordialité de son accueil, le charme de sa conversation, la délicatesse de son amitié. Surémotif lui aussi, Marcel est surtout sensible à la « présence » d'autrui. Rien d'étonnant qu'il ait exploré surtout « l'ardente et réciproque interrogation » qui fait le fond de la communion humaine.

SARTRE

Si Marcel rejoint souvent Jaspers, à l'autre extrémité de l'horizon existentialiste, Jean-Paul Sartre (né en 1905) suit de très près Heidegger. Dans « *Qu'est-ce que la métaphysique ?* » celui-ci déclarait que : « l'ennui profond, en s'étendant dans les abîmes de l'existence comme une brume silencieuse, confond étrangement les choses, les hommes et nous-mêmes dans une indifférence générale. Cet ennui est une révélation de l'existant dans sa totalité ».

Cette expérience privilégiée, Sartre la décrit à satiété dans un roman intitulé *La Nausée*. Dans l'illumination ontologique, tout existant m'apparaît là, sans raison, absurde et contingent, *de trop* pour l'éternité. L'*en-soi*, c'est l'*être*, massif, tellement « empâté de soi-même » qu'il n'entretient aucun rapport ni avec soi ni avec d'autres êtres. Or la conscience s'interroge et entre en relation avec le monde. C'est que l'être — par quelle aventure ?, on l'ignore — se décomprime, et introduit en soi une faille de néant (D'où le titre du livre déjà célèbre : *L'Etre et le Néant*). De cette genèse résulte le *pour-soi*, l'homme, l'être présent à soi et « condamné à la liberté ».

« Cette présence à soi, on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fait attribuer à la conscience la plus haute dignité d'être. Mais ce postulat ne peut être maintenu » déclare Sartre (*Etre et Néant*, p. 119). « La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être ». Aussi le malheureux pour-soi, perpétuel échappement à soi-même, aspire-t-il à retrouver la quiétude de l'en-soi, sans perdre pourtant le bénéfice de la conscience. Il rêve de réaliser l'en-soi-pour-

soi, que les religions appellent Dieu. Mais contradictoire par essence, Dieu n'existe pas et n'existera jamais.

Toutes les démarches humaines traduisent en actes l'impossible désir de se diviniser ; elles impliquent toutes la *mauvaise foi* fondamentale qui nous masque l'angoissante vérité. Abandonnés à nous-mêmes, radicalement seuls, nous avons en effet à nous faire suivant notre propre initiative. Malgré nos faux-fuyants, nous sommes irrémédiablement libres ; nous nous choisissons à chaque instant dans nos « projets » du moment et nous ne sommes rien d'autre que les actes de notre vie.

« On ne fait pas ce qu'on veut, notait Sartre (dans *Les temps modernes*, n° 1, p. 17) et cependant on est responsable de ce qu'on est : voilà le fait ; l'homme qui s'explique simultanément par tant de causes est pourtant seul à porter le poids de soi-même. En ce sens la liberté pourrait passer pour une malédiction, elle *est* une malédiction. Mais c'est aussi l'unique source de la grandeur humaine ». A condition évidemment, qu'on renonce à l'*esprit de sérieux* qui croit à la valeur objective des fins. A la base de toute vie morale s'impose la conviction que « la passion de l'homme est inverse à celle du Christ, car l'homme se perd en tant qu'homme pour que Dieu naisse. Mais l'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain ; l'homme est une impasse inutile » (*Etre et Néant*, 708).

Alors seulement, courageux parce qu'il regarde en face l'athéisme et le néant qui suit la mort, l'homme entreprendra de se diviniser en se prenant lui-même, dans son inutilité, comme fin de son action. Objectivement il revient « au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces activités l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal, et, dans ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples » (*Etre et Néant*, 722).

Doctrines dissolvantes, que Sartre n'expose pas seulement dans des ouvrages techniques. Doué d'un talent remarquable, unique pour la description du sensible, — mais fermé aux valeurs supérieures — il diffuse sa philosophie dans le grand public sous forme de nouvelles, romans, pièces de théâtre... De l'étude de cette production, Etienne De Greeff, le psychiâtre de Louvain a tiré ce diagnostic sévère : « Toute l'œuvre de Sartre est celle d'un homme présentant un éréthisme sexuel exagéré, tout en restant affectivement aveugle à autrui (à la femme aussi bien qu'à l'homme), si bien que les « autres » n'ont pas de sens. Pour un homosexuel l'existence des femmes n'a pas de sens ; pour un héros sartrien ni les femmes ni les hommes n'en ont. Cela ne veut pas dire qu'il ne tienne pas compte de leur existence, car leur existence est un fait, un fait gênant, et

le héros réagit par un besoin de les nier, de les détruire, de les dominer, si l'on veut. Le destin normal de Sartre est le nihilisme (...) et le besoin de déification. Tout cela même est dépourvu de sens, puisque son existence ne peut avoir plus de signification que celle des autres. On ne peut rencontrer que l'anarchie et la mort au bout des théories sartriennes ; et pour la raison que, par éducation ou par constitution, Sartre n'a jamais dépassé ce stade enfantin de l'auto-érotisme. Il a fini par trouver, chez les autres, de quoi améliorer considérablement la technique du plaisir auto-érotique ; mais la personne affective et morale d'autrui n'a jamais eu pour lui cet intérêt instinctif qui chez l'homme normal et bien né ouvre la prison du moi.

« On ne peut naturellement pas dire que la philosophie de Sartre n'ait pas de sens pour les normaux, parce qu'aucun individu normal n'a jamais dépassé définitivement et complètement le stade auto-érotique et tout ce qui s'y trouve lié. Mais il n'en est pas moins vrai que cet auteur s'efforce, tout particulièrement, de justifier philosophiquement sa cécité affective et de démontrer que les hommes sont tous comme lui : ce serait à eux de ne pas le croire » (6).

Des jugements aussi radicaux, on en relèverait quantité dans les journaux et revues de ces derniers mois. Remous qui ne doivent pas déplaire à Sartre. Il appartient à cette famille de « nerveux » qui trouvent dans le scandale une excitation quasi-indispensable. Adulé ou honni, il occupe, en tout cas, depuis deux ans, l'avant-scène philosophique. Si ce snobisme se prolongeait longtemps, il risquerait de discréditer tout le mouvement existentiel auquel Sartre est cependant, sur bien des points, infidèle. Moins proche de la réaction contre le rationalisme, il y retombe de tout son poids. On ne voit nulle part dans son œuvre l'ombre d'une distinction entre l'ordre conceptuel et la réalité. Dès que celle-ci dépasse le conceptualisable (dans la conscience, la liberté, l'affirmation, l'amour, etc.), Sartre introduit, moyen commode, le néant.

Il ne faudrait du reste pas méconnaître chez lui une sorte de générosité dans son prosélytisme pour la libération de l'homme. Il ne se présente, hélas ! jusqu'à présent que sous un aspect négateur : la destruction des cadres. De nouvelles expériences viendront-elles modifier son orientation ? Un espoir est permis. Dans un roman récent, sa fidèle disciple, Simone de Beauvoir, voudrait garantir le sens de la solidarité sociale, si dangereusement compromis par l'individualisme de l'école. Mais, contre Jaspers et Marcel, Sartre, s'il admet un « nous » objectivé dans une entreprise exté-

(6) Et. De Greeff, *Hitler et l'âme humaine*, dans *Revue nouvelle*, Juillet 1945, p. 8, note.

rieure, continue d'exclure expressément toute communion entre les sujets humains. A l'isolement de l'en soi matériel dans l'intuition primitive, correspond, à la conclusion de l'éthique, l'autarcie orgueilleuse du pour-soi monadique. Quoi qu'il en dise, Sartre rompt les véritables relations...

CAMUS

Sur une ligne parallèle mais indépendante, Albert Camus, avec moins de brio dialectique mais plus de romantisme sincère, passe lui aussi de l'absurde à la révolte. « Tous les hommes sains ayant songé à leur propre suicide » (*Le Mythe de Sisyphe,* p. 18), il prend acte du divorce entre l'homme et le monde. Ce monde n'est pas raisonnable, c'est évident. « Mais ce qui est absurde, c'est la confrontation de cet irrationnel et de ce désir éperdu de clarté dont l'appel résonne au plus profond de l'homme. L'absurde dépend de l'homme autant que du monde. Il est pour le moment leur seul lien. Il les scelle l'un à l'autre comme la haine seule peut river des êtres » (37).

L'homme est *L'étranger* — c'est le titre d'un roman dans lequel Camus décrit une conscience schizophrène dépourvue de tout contact affectif. En face de l'absurde, se réfugier comme Chestov dans la foi, serait une dérobade. L'homme absurde ne se rend qu'à l'évidence. Mieux vaut donc l'adoption lucide du désespoir. Une âme déterminée s'en arrange toujours. Péché d'orgueil, lui dit-on. Mais il n'entend pas la notion de péché. Il veut savoir s'il est possible de vivre sans appel. Aussi, contre l'éternel, opte-t-il pour le temps. Assuré de sa liberté à terme, de sa révolte sans avenir et de sa conscience périssable, il poursuit son aventure dans cette vie. Il y a un Dieu ou le temps. « Entre l'histoire et l'éternel, dit Camus, j'ai choisi l'histoire, parce que j'aime les certitudes ». Comment se temporaliser ? Voici trois conduites possibles. Celle de *don Juan* qui, ne pouvant atteindre le définitif dans l'ordre de l'amour, multiplie ce qu'il ne peut unifier. Celle de l'*acteur* qui, en quête, lui aussi, d'émotions multiples, éprouve plusieurs personnages, exprime en trois heures un destin exceptionnel tel qu'en toute sa vie l'homme du parterre n'en connaîtra jamais. Celle enfin du *conquérant* qui a les préférences de Camus. Désabusé à la manière de Malraux, ce conquérant sait que l'action est en elle-même inutile. « Il n'y a qu'une action utile, celle qui referait l'homme et la terre. Je ne referai jamais les hommes. Mais il faut faire comme si. Car le chemin de la lutte me fait rencontrer la chair : même humiliée, la chair est ma seule certitude. Je ne puis vivre que d'elle ; la créature est ma patrie. Voilà pourquoi j'ai choisi cet effort absurde et sans portée. Voilà pourquoi je suis du côté de la lutte ».

L'intelligence « mourra en même temps que ce corps. Mais le savoir, voilà sa liberté »...

Tel est *le mythe de Sisyphe,* le héros absurde. « Sisyphe regarde la pierre dévaler en quelques instants vers ce monde inférieur d'où il faudra la remonter vers les sommets. Il redescend... d'un pas lourd mais égal vers le tourment dont il ne connaîtra pas la fin... Il est supérieur à son destin... Le destin est une affaire d'hommes qui doit être réglée entre les hommes. Toute la joie silencieuse de Sisyphe est là. Son destin lui appartient, son rocher est sa chose. De même, l'homme absurde, quand il contemple son tourment, fait taire toutes les idoles... S'il y a un destin personnel, il n'y a point de destinée supérieure... Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile, ni futile... La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme : il faut imaginer Sisyphe heureux » (*Le mythe de Sisyphe, 165, 187, 188*).

Dans cet horizon terrestre, Camus apprécie les émotions précieuses de la lutte en commun : « Visages tendus, fraternité menacée, amitié si forte et si pudique des hommes entre eux, ce sont les vraies richesses parce qu'elles sont périssables ».

La valeur métaphysique de la solidarité humaine, il y croit, car il éprouve, dans la *révolte,* que sa tragédie est collective. Seulement, l'ordre humain suppose la négation du sacré, du christianisme en premier lieu : « qui est d'*abord* une philosophie de l'injustice ». « J'insiste sur ce point qui me paraît expliquer un sentiment personnel puissant : le monde chrétien *avec la foi* me semble désespérant ». « Il ne peut y avoir pour un esprit humain que deux univers possibles, celui du sacré (ou pour parler le langage chrétien, de la grâce) et celui de la révolte » (7). Il choisit la révolte.

II

COMPARAISON AVEC LA PENSEE CHRETIENNE

Dans la mesure où elles schématisent des courants de pensée qui réagissent expressément contre l'esprit de système, ces rapides esquisses trahissent — faut-il le dire ? — les doctrines qu'elles prétendent résumer. Ces dernières sont-elles, à proprement parler, des philosophies ? On ne peut répondre, sans expliciter la conception que l'on se fait de la philosophie. Dans les séminaires, si l'on réserve à la théologie tout le domaine de l'expérience spirituelle, il est encore loisible de confiner la philosophie dans l'analyse de la

(7) Cfr *Remarque sur la Révolte,* dans le volume en collaboration *L'Existence,* Paris, Gallimard, 1945.

structure formelle de l'esprit ou d'un hypothétique état de « nature pure » — mais comme cette étude risque de décevoir les jeunes esprits avides de réalité ! — Dans les Universités qui n'enseignent plus la théologie, la philosophie se présente comme quête d'une sagesse de vie et jamais alors elle ne sera trop concrète. Si l'on veut cependant qu'elle soit strictement rationnelle, fort bien, l'existentialisme n'est pas une philosophie. Il n'en reste pas moins un mouvement qui soulève notre époque, incite beaucoup d'hommes à penser et découvre à la réflexion humaine de nouveaux aperçus. A ce titre, il intéresse le chrétien. Pour notre propos qui est précisément de le confronter avec la pensée chrétienne, dégageons les deux caractères principaux plus ou moins clairement évoqués lorsqu'« on » parle d'existentialisme : le premier concerne la *méthode* et l'oriente vers la description phénoménologique, le second affirme une *position doctrinale* : la priorité de l'existence sur l'essence.

I. — *La Méthode concrète.*

Existentiel, dans bien des cas, s'oppose à essentiel, comme le concret à l'abstrait, l'incarné au purement formel.

Certes, bien des philosophes dit existentiels — ne discutons pas davantage cette alliance de mots — sacrifient encore à l'abstraction et dissertent au delà de l'expérience concrète, mais c'est de leur part une infidélité. Pour la méthode d'exposition au moins, tous reconnaissent comme ancêtres un saint Augustin dont la vision du monde — dans ce qu'elle a de plus vivant — fait corps avec les *Confessions,* un Pascal et un Kierkegaard qui nous transmettent le frémissement de leur angoisse spirituelle. Dans une philosophie de la subjectivité, le vécu prend une valeur primordiale, presque exclusive. Le penseur, normalement, n'a pas le droit de déborder la sphère de son engagement. Nul ne le contraint à donner au monde une doctrine universelle. Qu'il traduise donc, au moins mal, ce qu'il éprouve, lui. Cet effort, déjà, enveloppe une trahison, car on ne parle bien que d'objets et il s'agit d'exprimer le transobjectif. Aussi le langage de la philosophie traditionnelle s'avère-t-il inadéquat. Pour remédier à cette déficience, les existentiels empruntent au parler ordinaire des mots auxquels ils voudraient conserver leur halo affectif, leur atmosphère concrète. Par eux, ils essaient de raconter, décrire, suggérer leur subjectivité, seul moyen pour que d'autres y participent. Ainsi se justifie l'intrusion, en philosophie, de genres littéraires inusités : journaux, poèmes, contes, lyriques-dialectiques, romans, pièces de théâtre, etc.

Atteindra-t-on, par cette analyse de l'individu, à la structure même de l'être ? La question reste débattue entre existentials et existentiels. Heidegger l'affirme. Marcel le postule : « J'ai admis, écrit-

il, *a priori*, bien avant de pouvoir tout à fait justifier à mes propres yeux cette affirmation, que plus nous saurons reconnaître l'être individuel en tant que tel, plus nous serons orientés et comme acheminés vers une saisie de l'être en tant qu'être... Assurance impérieuse, mais vague, qui me semble m'avoir guidé dans les sentiers étroits et sinueux où j'ai si souvent risqué de me perdre » (8). Cet espoir ou cet acte de foi suffisent-ils ? Question de première importance, car c'est la valeur même de la méthode qui est en jeu. L'existentialisme ne deviendrait-il philosophie qu'en se dépassant, si bien que, de lui aussi, on pourrait dire qu'il mène à tout... à condition d'en sortir ?

Quand on se mêle d'écrire, il faut en tout cas sortir de la stricte subjectivité. Mais alors même, l'existentialiste concède aussi peu que possible à l'expression objective. Peu soucieux de légiférer pour l'homme en général, il évite les formules universelles. Pour saisir la vie dans sa palpitation, il évoque des cas, décrit ce qu'il a vécu ou, du moins, imagine les réactions qu'il éprouverait dans telles circonstances. Propose-t-on à Marcel l'examen d'une règle morale ou d'une loi psychologique, il l'incarne en un exemple. Le « Tu ne jugeras pas » devient : « Comment, en quel sens, ne pas juger cet étudiant de Clermont qui spontanément livre à la Gestapo ses camarades alsaciens auxquels lui-même avait procuré de fausses cartes ? » Un drame se noue dont le métaphysicien explore les conditions, met à nu les ressorts. « Quelle structure de la conscience trouvons-nous impliquée dans ce conflit spirituel ? » La pièce qui s'esquisse amorce une méditation. Dans les œuvres d'imagination, l'intrigue, en principe du moins, n'illustre pas une thèse. L'auteur suit avec angoisse l'évolution de ses personnages, anxieux de savoir comment ils résoudront le problème qu'il leur a proposé. Et le plus souvent, en effet, la création artistique précède la doctrine que dégage ensuite la réflexion. Pour conférer à la philosophie une saveur d'existence, cette tranche de vie restera, autant que possible, immanente à l'élaboration doctrinale.

Outre ces modes nouveaux d'expression, jusque dans les ouvrages plus dialectiques, la description prend le pas sur la déduction. Malgré Husserl, la phénoménologie devient de plus en plus la méthode de choix pour l'étude de l'existence. En veut-on un exemple ? Pour fixer les conditions de possibilité de la mauvaise foi et déterminer ainsi « ce que doit être l'homme en son être », Sartre décrit des conduites humaines. La page citée ci-dessous, une des mieux venues de *L'Etre et le Néant* introduit une longue analyse. Elle est très caractéristique du genre de l'auteur.

---

(8) Gabriel Marcel, *La Fidélité créatrice*, dans *Du Refus à l'invocation*, p. 193, Paris, Gallimard, 1940.

« Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite : elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite ; si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère et respectueux comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. Et les qualités ainsi attachées à la personne qu'elle écoute se sont ainsi figées dans une permanence chosiste qui n'est autre que la projection dans l'écoulement temporel de leur strict présent. C'est qu'elle n'est pas au fait de ce qu'elle souhaite : elle est profondément sensible au désir qu'elle inspire, mais le désir cru et nu l'humilierait et lui ferait horreur. Pourtant, elle ne trouverait aucun charme à un respect qui serait uniquement du respect. Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à sa *personne,* c'est-à-dire à sa liberté plénière et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut en même temps que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet. Cette fois donc, elle refuse de saisir le désir pour ce qu'il est, elle ne lui donne même pas de nom, elle ne le reconnaît que dans la mesure où il se transcende vers l'admiration, l'estime, le respect et où il s'absorbe tout entier dans les formes plus élevées qu'il produit, au point de n'y figurer plus que comme une sorte de chaleur et de densité. Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne *s'aperçoit pas* qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, en ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et

de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante — une chose.

Nous dirons que cette femme est de mauvaise foi... » (9)

Il est hors de doute que le succès — de snobisme parfois — qui accueille la nouvelle philosophie procède pour une bonne part de ces descriptions où le lecteur se retrouve et s'analyse comme dans les romans psychologiques ou les journaux intimes. En ferons-nous grief à l'existentialisme ? Avec la réserve qui s'impose quant à la légitimité de certaines expériences et au choix de certaines scènes décrites, je ne vois pas pourquoi. Ramenée à ses traits fondamentaux : *insertion dans la vie* (il faut éprouver ce dont on parle) et *expression concrète* de cette expérience, la méthode n'a rien de répréhensible. Elle est, au contraire, des plus humaines, et comme telle — nous voici enfin à notre sujet — n'est pas sans présenter quelque analogie avec celle de l'Evangile.

L'Evangile

« Coepit facere et docere », ainsi le livre des Actes résume-t-il la vie de Jésus-Christ : faire et enseigner. Faire d'abord et enseigner par ses actes et ses attitudes plus que par ses paroles. Paroles qui seront elles-mêmes des paraboles ou des préceptes concrets. Que la mentalité juive rebelle à la spéculation abstraite ait rendu indispensable une présentation imagée et vivante de la Bonne Nouvelle, concédons-le, et l'abstraction n'en sera pas pour autant réprouvée. Reste cependant, et que Jésus-Christ a prêché sans faire intervenir l'appareil des déductions systématiques, et qu'il a proclamé la nécessité de vivre la vérité pour la comprendre pleinement. Quand il reprend les pharisiens avec une véhémence inouïe, n'est-ce pas surtout parce qu'ils ne font pas ce qu'ils disent ?

Je ne pousserai pas la naïveté jusqu'à déclarer le Christianisme existentiel. Dans la personne admirablement, divinement équilibrée de son fondateur comme dans son message, il dépasse les oppositions de l'objectif et du subjectif. Seulement, il se fait que dans notre Occident, ce message s'exprime surtout dans les cadres d'une philosophie objective. C'est pourquoi, comparée à notre présentation catéchistique ou scolastique, la pédagogie divine de Notre Seigneur semble incontestablement plus « subjective », plus existentielle. C'est par l'action qu'il instruit ses Apôtres : « Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous avez raison, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous aussi, vous devez vous laver les pieds les uns aux autres. Je vous ai donné l'exemple, pour que vous fassiez comme je vous ai fait » (Jn, XIII).

(9) J. P. Sartre, *L'Etre et le Néant*, pp. 94-95, Paris, Gallimard, 1943.

Les bien-pensants murmurent-ils parce qu'il fréquente les publicains et les pécheurs ? Les trois paraboles de la brebis, de la drachme et celle du fils prodigue leur répondent de façon péremptoire, mais si concrète que des siècles de méditation n'ont épuisé ni la doctrine ni l'émotion de ces simples récits.

« Qui est mon prochain ? » demande le docteur soucieux de se justifier. Reçoit-il une définition à classer parmi d'autres ? Non, une histoire dont la conclusion s'imposera d'elle-même, inoubliable. « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba entre les mains des brigands qui le dépouillèrent, le rouèrent de coups, et s'en allèrent, le laissant à demi-mort. Il se trouva qu'un prêtre descendait par le même chemin : mais, l'ayant aperçu, il passa outre. De même un lévite, qui survint en ces lieux et qui le vit, passa outre. Mais un Samaritain en voyage arriva près de lui, et, à sa vue, fut rempli de compassion. Il s'approcha, banda ses blessures en y versant de l'huile et du vin. Puis, l'ayant hissé sur sa propre monture, il l'amena à un caravansérail où il prit soin de lui. Le lendemain, il tira deux deniers qu'il donna à l'hôtelier, disant : « Prends soin de lui, et tout le surplus de la dépense, je te le rembourserai à mon retour ». Lequel des trois te semble avoir été le prochain de l'homme tombé entre les mains des brigands ? » (Luc, X).

Jésus vit la vérité, et, quand il l'enseigne, il use moins de propositions universelles que d'évocations, concrètes comme jamais aucun homme n'en fit. Ce n'est pas lui, c'est saint Jean qui a formulé le « Dieu est Charité » ; formule précieuse — comme toutes celles qu'ensuite définira l'Eglise —, mais qui resterait vaine si Jésus, par la manifestation alternée ou concomitante de sa puissance et de son humilité, de sa force et de sa souffrance, de ses miracles et de sa bonté ne nous avait révélé, par la vie, ce qu'est la charité divine.

Et pourquoi n'a-t-il même jamais dit à ses disciples : « Je suis Dieu » ? Ce serait si simple, semble-t-il. Trop simple sans doute, et en quelque façon contraire à sa mission. Dire de moi-même « je suis ceci » ou « cela » présuppose une réflexion sur un moi objectivé, à l'occasion par exemple d'une controverse à mon sujet. Ce que je dis de moi ne répond plus à moi mais à cet objet, crée une science mais ne fonde plus une union personnelle. Parce que l'ordre du Christ est un ordre de salut, parce qu'il veut nous donner de lui-même une connaissance d'amitié, il s'abstient de dire — sauf au juge qui l'interroge ou aux ennemis qui le harcèlent — « je suis Dieu ». Ce genre de déclarations aurait fait de lui non un frère et un sauveur, mais un philosophe. Ce qu'il serait venu donner, ce n'aurait pas été une vie — mieux, une personne vivante — mais un thème de pensée. Or, les thèmes de pensée, s'ils ont grande im-

portance comme médiations intellectuelles — l'humanité jamais ne se passera de philosopher — ne tirent leur valeur que de l'expérience vécue qu'ils condensent. Aussi, le Fils de Dieu, sans rien définir lui-même, n'hésitera-t-il pas, au moment opportun, à provoquer la confession des disciples : « Qui suis-je, au dire des foules ? »... « Et vous, qui dites-vous que je suis ? »

Non, ce n'est pas pur hasard si le même mot « incarnation » signifie, en théologie, que le Verbe s'est fait chair pour tout unir en Lui, et désigne, en existentialisme, l'insertion de la vérité dans le drame quotidien, la liaison par le corps avec tout l'univers.

Marquons un premier point : ni l'exigence du vécu, ni la méthode concrète n'opposent l'Evangile et la philosophie existentielle.

La pensée chrétienne.

La Bonne Nouvelle, comme le manifeste l'histoire de la réflexion chrétienne, n'a partie liée avec aucun des systèmes philosophiques. De même que le bilingue, parce qu'il exprime sa pensée à l'aide de syntaxes différentes, la distingue plus facilement de ses tournures grammaticales, ainsi, les théologiens qui, au cours des siècles, ont pensé la même révélation en diverses catégories mentales, en dégagent-ils la transcendance.

Ce sont des modes très proches de l'existentialisme qui traduiraient le mieux la « philosophie du salut » de saint Paul : description de la lutte contre le péché, perspective de la mort, opposition de l'homme charnel et de l'homme spirituel, semence de résurrection par notre union au Christ, etc. Dans les cadres du platonisme et du néo-platonisme, saint Augustin élabore le premier système de théologie occidentale. Plus hardi encore, saint Thomas, soucieux d'adaptation et séduit par la rigueur de l'aristotélisme en vogue, ose — malgré polémiques et censures — l'adopter comme langage de sa vision chrétienne du monde. Tour de force magistral, car cette doctrine « objective », à base matérialiste, semblait des moins aptes à l'expression d'un message spirituel, intérieur, personnaliste comme l'est le christianisme. Il y réussit, et avec tant de bonheur que sa doctrine — sans être, pour autant, identifiée à la pensée chrétienne — fut, par Léon XIII, déclarée « commune » pour la formation des clercs. Titre que le thomisme ne maintiendra, évidemment, qu'à condition d'intégrer sans cesse, à l'exemple de son initiateur, tous les apports valables. Or, dans une certaine mesure, aux mains des disciples et des commentateurs, ne s'est-il pas figé ? Le Père Sertillanges lui reproche d'avoir omis quelques crises de croissance, à l'époque notamment de Descartes, de Newton, de Kant ou de Bergson. Par contre, le rationalisme des quatre derniers siècles a peut-être desséché, même en lui, le courant de

vie si sensible encore chez le fondateur. L'existentialisme offre à la scolastique l'occasion de se rajeunir en acceptant une cure de « subjectivité ». Notre époque en est friande. Pourquoi lui ferait-on grise mine ? A condition de ne pas s'y jeter à corps perdu et de ne pas dilapider un acquis séculaire d'« objectivité », n'est-ce pas même en quelque sorte un devoir ?

Si elle oubliait son indépendance des systèmes et ses virtualités d'assomption, la pensée chrétienne risquerait de s'aliéner l'audience du monde moderne, s'enfermerait, au rebours de son principe, dans un ésotérisme et transformerait l'Eglise en un ghetto. D'autre part, après la réaction actuelle, il est évident déjà que l'on ne pourra plus penser l'être de l'homme ou de Dieu simplement dans les cadres de jadis. A l'exemple de leur seul Maître, le Christ, les philosophes et théologiens scolastiques ne gagneraient-ils pas à coïncider par la vie avec le réel, à l'éprouver aussi profondément que possible, à s'attacher à le saisir dans ses aspects concrets, pour ne passer qu'ensuite à l'objectivation, aux généralités et aux définitions ? Ils retrouveront ainsi la grande tradition de la pensée chrétienne qui s'est développée sur les deux plans de l'objectivité et de la subjectivité, vérifiant toujours celle-ci par celle-là.

Si les deux tendances reflètent en bonne partie des dispositions de caractère, l'esprit humain domine leur opposition. Supérieur à ses expressions fragmentées et complémentaires, il les adopte tour à tour, circule, pour vivre, de l'une à l'autre et s'élève par la spirale montante de leurs médiations alternées. *La* philosophie parfaite, idéale, c'est par la convergence de ces tentatives particulières et jamais exhaustives que nous déterminerons de loin sa position. Il serait aussi dommageable de négliger la structure rationnelle et la solidité objective que les analyses subjectives et l'atmosphère existentielle. Des deux fonctions du langage : suggérer ou préciser, qui culminent dans la poésie pure ou les mathématiques, l'existentialisme retient plutôt l'évocation, la scolastique triomphe dans la définition. Les deux fonctions sont indispensables à la vie de l'esprit.

Qu'obtient-on quand on sépare l'ossature et les chairs ? Un squelette et une masse informe : deux morts. Comparaison à méditer tant par ceux qui ridiculisent l'objectivité que par ceux qui se défient de la subjectivité.

Au problème posé à l'existentialisme, qui est d'atteindre par la voie de la description une structure universelle, correspond celui qui se pose à la scolastique, qui est d'assouplir les cadres objectifs jusqu'à retrouver la vie.

Or, si le philosophe « objectif » doit adhérer continuellement à la subjectivité pour se prémunir contre la sclérose formelle et le matérialisme, c'est par le recours à l'objectivité que le « subjectif » évitera le naufrage dans le subjectivisme. Le croyant sincère se

met à l'écoute de Dieu, recherche ce qu'Il révèle de lui-même dans les paroles inspirées et les formules dogmatiques. Ce faisant, il est, quoi qu'en pense un préjugé moderne, plus religieux que celui qui cultive une foi sans croyance, et qui, en fait, recherche l'agrément presque égoïste de la religiosité plutôt que l'authentique relation avec Dieu. A condition pourtant que la donnée objective, tout en étant maintenue, soit constamment dépassée vers sa signification profonde, vers la vie personnelle. Comme l'essence « animal raisonnable » définit le minimum requis pour faire partie de l'humanité sans rien préjuger de ce que sera tel ou tel homme, le dogme définit la condition minimale exigée pour participer à l'intelligence chrétienne. Mais chaque esprit doit ensuite accepter cette formule, la vivifier, en développer les conclusions concrètes pour sa vie et sa vision du monde. A partir du donné initial s'épanouit la spontanéité libre, génératrice des attitudes qui donnent leur véritable visage à la religion et à son expression.

Ainsi, forte de sa tradition qui conjugue les deux attitudes : objective et subjective, la pensée chrétienne est en état d'intégrer l'apport de l'existentialisme sans tomber, par engouement, dans ses travers.

Au nombre de ceux-ci, il convient de signaler, chez certains modernes, une équivoque tellement flagrante que l'on se demande parfois si elle n'est pas entretenue par mauvaise foi. On prétend s'en tenir à la description et celle-ci ne porte que sur des *faits*. Or, à tout moment on glisse au plan du *droit*, on joue au normatif. Et voici qu'on exclut un certain nombre de questions, celles notamment qui concernent l'au-delà. Non seulement on les déclare inaccessibles à la description — ce qui est souvent exact —, mais, sous ce prétexte, on affirme, sans broncher, qu'elles ne se posent pas. Ainsi croit-on éliminer, sans autre forme de procès, la transcendance verticale (Dieu), l'autre vie, bref, toutes les réalités religieuses. Procédé par trop facile et dénué de valeur. Mais qui nous invite à creuser le problème philosophique de la phénoménologie : « Une description suffit-elle pour fonder une doctrine ? » Sans l'aborder sur-le-champ, notons ce qu'impliquerait une réponse affirmative. Ceci, que l'expérience soit une « donnée » pure, quasi absolue, indépendante des hommes qui l'éprouvent et la décrivent. Or, ce postulat contredit précisément ce qu'il y a de plus profond dans la doctrine existentielle, à savoir la priorité de l'existence sur l'essence.

II. — *La Doctrine de la liberté.*

Quand il commente cette théorie, Sartre se réfère à la conception artificialiste de l'être. Le menuisier qui fait une table a dans

l'esprit un concept et il le réalise : l'essence précède l'existence. De même, paraît-il, dans les doctrines créationistes : le petit pois pousse et s'arrondit selon l'*idée* éternelle dont il n'est qu'un exemplaire... Et l'homme, individu de la « nature » humaine, vit une histoire déjà toute préformée dans la pensée divine : son essence, antérieure à sa conception, détermine son existence jusqu'au moindre détail.

L'existentialisme renverse la priorité des termes. L'homme existe d'abord ; il vit et se « projette » dans le monde. Et dans son surgissement, il se donne une essence. Loin de s'imposer à l'existence, cette essence apparaît dès lors comme postérieure et librement variable.

Cette doctrine mérite-t-elle la réprobation ? Justifie-t-elle le scandale du théologien protestant auquel je faisais allusion tout à l'heure ?

Pour prévenir toute confusion avec le vocabulaire scolastique, distinguons deux significations obvies du mot « essence de l'homme » :

1°) Le minimum requis pour participer aux prérogatives humaines.

2°) La façon dont chacun choisit personnellement de réaliser son être d'homme, la figure qu'il se donne librement, en ce monde ou dans l'autre.

Le fait d'être « homme » au premier sens, plutôt que « chien » ou « fleur » dépend soit du créateur pour ceux qui l'admettent, soit du hasard de la contingence et de la « facticité ». Mais les « projets », les choix qui nous font tel ou tel et nous différencient à l'infini, dépendent, eux, de notre liberté et de notre histoire personnelle.

L'essence scolastique — premier sens — est dès lors contemporaine de l'existence ; mais, dans la mesure où elle implique contingence et liberté — comme c'est le cas pour l'homme — elle reste largement déterminable.

L'essence existentielle — deuxième sens — suit au contraire l'existence puisqu'elle résulte des déterminations que l'existence se donne librement au cours de son histoire.

Il n'y a aucun conflit de fond entre les deux philosophies. *La priorité de l'existence sur l'essence* n'est qu'une nouvelle affirmation de la liberté humaine. La tonalité originale vient du caractère vécu, de la forte charge affective incluse dans cette affirmation. Si saint Thomas ou Descartes ne sont pas existentiels malgré leur opposition au déterminisme, c'est parce que leur doctrine ne semble pas décrire d'abord une expérience personnelle. Le vécu bergsonien lui-même reste trop biologique, trop passif ; il ne tient pas assez compte de la tension et des drames de l'esprit pour être existentiel. Et d'autre part, une phénoménologie qui ne se centre pas sur la liberté développe, aux antipodes de l'existentialisme, une « vision des essences ». C'est donc la rencontre — que l'on pouvait prévoir — entre « subjectivité » et « liberté » qui caractérise la philosophie nouvelle et explique ses principales catégories. L'angoisse, par exemple, qui ne

désigne pas un romantisme spectaculaire, mais la prise en considération par l'homme de son pouvoir créateur, le sentiment d'être maître de son choix et en même temps délaissé dans un monde où rien n'est véritablement « donné », où tout doit être librement refusé ou accepté.

Alors que le bergsonisme s'épanouissait en climat de prospérité et d'opulence vitale, c'est, nous l'avons vu, dans les périodes les plus troublées de l'histoire contemporaine — après 1918 en Allemagne, en France après 1940 — que se diffuse l'existentialisme, car c'est au moment où s'écroulent les cadres politiques et sociaux que l'homme prend le plus vivement conscience de sa liberté et du tragique de sa destinée. Mais, en dehors de ces occasions, les thèmes de la responsabilité humaine, du péché, de la foi, du salut ne sont-ils pas traditionnellement enseignés et vécus par l'Église ? Saint Paul déjà n'écrivait-il pas à ses disciples qu'ils portaient leur trésor dans des vases d'argile ?

En fait, même lorsqu'il laïcise les notions religieuses, l'existentialisme reste sous l'influence de ses origines chrétiennes. Son dogme fondamental n'a donc rien de choquant pour un chrétien qui croit réellement à la liberté humaine. Au texte « Tout est consommé » allégué par le théologien protestant, s'oppose le : « J'achève en mon corps ce qui manque à la passion du Christ » d'après lequel l'histoire semble garder un sens, même après la Passion. Quant à la prédétermination du salut individuel en Dieu, comment — je résume une discussion dont tous les arguments devaient s'appuyer sur la Bible —, comment la concilier avec le « Faisons l'homme à notre image » de la Genèse ou avec l'affirmation reprise par Jésus-Christ : « Vous êtes des Dieux » ? Dieu n'est-il pas essentiellement libre ? L'homme lui ressemblerait-il, s'il n'était, lui aussi, doué de liberté — c'est-à-dire, dans une certaine mesure, d'autodétermination ? Le reconnaître, n'est-ce pas professer la priorité de l'existence sur l'essence ? Les chrétiens des diverses écoles l'admettent d'autant plus volontiers qu'ils font plus large la part de la liberté humaine, comprenant que, loin de porter ombrage au créateur, cette liberté n'existe que par sa grâce et magnifie sa gloire.

Pas plus que sur la méthode, christianisme et existentialisme ne s'opposent sur la doctrine de base : chaque homme doit librement déterminer son être.

Désaccord.

Mais un accord sur le principe de la liberté autorise toutes les dissensions pratiques entre les diverses libertés. C'est ce qui se produit dans l'existentialisme.

Et tout d'abord, l'essence que précède l'existence, est-ce seulement l'image résiduelle d'un être pour qui tout s'achève à la mort, ou au contraire la figure éternelle d'une personne dont la vraie vie commence au moment du mourir ? Grand sujet de conflit entre philosophes existentiels. Mais leur opposition radicale porte, je crois, sur l'acceptation ou le refus de Dieu. C'est l'athéisme qui, chez Heidegger et Sartre, entraîne la négation de la survie : c'est parce qu'ils croient en Dieu que Marcel ou Le Senne considèrent le devenir terrestre comme le prélude et l'enfantement d'une existence plus haute.

L'option pour ou contre Dieu est libre. Il ne dépend évidemment pas de moi que Dieu soit ou non ; mais reconnaître Dieu, c'est-à-dire qu'Il soit ou non *pour moi,* que j'organise ma vision du monde en tenant compte de Lui, relève de ma liberté. L'existentialisme s'en tient là. Mais, cette fois, le christianisme le dépasse et rend raison de cette option elle-même. Elle s'offre nécessairement à l'homme. Si vraiment il est appelé à une vie divine, il doit choisir lui-même *comment* il sera dieu. Et s'il y a mille façons d'accepter ou de refuser Dieu, le choix fondamental décide de cette acceptation ou de ce refus même : l'homme « singera-t-il » l'autarcie divine en s'érigeant comme Lucifer en principe suffisant de soi ou, au contraire, imitera-t-il la vie divine authentique qui est Trinité, relation, charité ? S'il choisit « d'être dieu sans Dieu », il s'affichera athée ou se créera un dieu à sa mesure ; la foi authentique au contraire est le corollaire de l'option : « être dieu avec Dieu ». Option qui, notons-le, n'est jamais définitive avant l'heure de la mort, si bien que les incertitudes, les demi-adhésions, les volte-face, les trahisons et les conversions restent le lot quotidien de notre temps d'épreuve.

On voit les conclusions de cette brève analyse. A partir de l'option qui commande toute la destinée humaine, une philosophie concrète s'orientera soit vers une doctrine de la communion qui culmine en exigence de sainteté, soit vers une théorie d'isolement qui s'achève en orgueil satanique. L'exaltation de la personne humaine conduit au *surhomme* ou à l'*enfant de Dieu.* Sans aller jusqu'au bout dans ces voies — on ne va jamais jusqu'au bout ici-bas —, les deux principaux représentants de l'existentialisme français, Gabriel Marcel et Jean-Paul Sartre, s'y sont, semble-t-il, engagés et divergent d'autant plus qu'ils poussent davantage leur pensée. Si bien que, sans renier ses principes, l'existentialisme peut devenir soit une philosophie religieuse telle qu'en souhaitent tant de penseurs catholiques, soit la philosophie la plus anti-chrétienne qu'on ait jamais rencontrée.

L'essence du Christianisme.

Je viens de formuler une condamnation. Pour ne pas encourir le reproche de brandir arbitrairement l'anathème après avoir comparé les penseurs contemporains à des catégories étroites ou sclérosées, il convient de dire à quelle conception du christianisme je me réfère pour déclarer anti-chrétienne une doctrine philosophique.

Le centre vivant de la religion, c'est la personne du Christ dont nulle formulation n'épuisera jamais la plénitude. Mais si l'on veut mettre en formules la révélation personnelle de Dieu, c'est la charité qu'il faut présenter comme le centre du message évangélique ; la charité, c'est-à-dire la communion inter-personnelle.

Par la seule ostension de ce qu'il est, Jésus-Christ nous apprend que cette union s'épanouit en Dieu-Trinité qui n'est pas solitude ontologique mais relation familiale. Dans le Verbe incarné, la Trinité offre à chacun d'entre nous de participer à cette vie en communion avec tous les hommes. Par l'intégration au Christ s'édifie le Corps mystique, la seule « société des esprits ». Malgré les différences de langage et de perspective, saint Jean et saint Paul s'accordent complètement pour exalter, dans la charité, l'essentiel de la Bonne Nouvelle. Jésus-Christ lui-même, au docteur qui l'interroge sur le plus grand commandement, répond : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit ». C'est le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (il précisera plus tard : comme vous m'aimez et comme je vous aime). De ces deux commandements toute la loi dépend et les prophètes » (Matt. XXII, 37-39).

Ainsi, rien ne vaut que par la charité. Nulle règle de détail n'est absolue : elle cèdera devant la charité, et Jésus-Christ lui-même l'enseigne en violant si souvent le sabbat. Discipline, culte, sacrement, morale et dogme, tout s'ordonne à l'éclosion de la communion interpersonnelle entre les hommes et avec Dieu. Toute vérité — par exemple la liberté des enfants de Dieu, l'abnégation, la pauvreté, etc. — lorsqu'elle est désorbitée, envisagée hors de son rapport à la charité, se change aussitôt en erreur, engendre le trouble et la confusion. C'est le malheur des chrétiens qu'ils étriquent continuellement le message du Christ, le ramenant à n'être que ceci ou cela, ou avant tout ceci ou cela ; s'attachant avec excès à telle ou telle forme contingente de la pensée, de la piété, de la liturgie, sans adapter quotidiennement, sous la motion de l'Esprit-Saint départi à l'Eglise, l'unique loi de charité aux circonstances nouvelles. Simplicité, confiance, chasteté, toutes les vertus évangéliques comme toutes les pratiques religieuses conditionnent ou manifestent l'amour.

Certes, le drame du péché et du salut tient une grande place dans la vie religieuse et la théologie, car l'homme historique refuse le don divin. Mais alors que tel de mes amis protestants dirait volontiers : « Soyons charitables afin d'être sauvés du péché », je préfère dire : « La rédemption nous est indispensable pour accéder à la charité, notre seule fin dernière ». Question d'accent.

Charité postule liberté, mais celle-ci pourra se retourner contre celle-là. C'est pourquoi le christianisme ainsi conçu éclaire les deux positions existentielles. Il comprend très bien que, en marche vers la communion, les uns aspirent à l'humble charité, s'ouvrent à Dieu et au prochain pour recevoir et se donner, tandis que les autres s'enferment dans l'isolement de l'égoïsme orgueilleux, prétendent se suffire et ramènent tout à eux. Mais, s'il estime les premiers conformes à l'idéal évangélique, il juge légitimement que les seconds lui sont totalement opposés. Opposition d'autant plus farouche que les transfuges gardent conscience de leurs origines et se tournent contre leurs frères, alors que leur véritable ennemi réside en un certain communisme scientiste, négateur de toute liberté personnelle. Volontiers, dans l'école de Sartre, on se prévaut de l'opposition simultanée des chrétiens et des marxistes. Ainsi espère-t-on, sans doute, englober dans une même réprobation, tous ces « philistins ». Mais, alors que les communistes s'indignent contre Sartre parce qu'il professe une doctrine de liberté, les catholiques lui reprochent de mal comprendre cette liberté et d'en faire le plus mauvais usage. Les griefs ne sont pas identiques. N'y aurait-il pas « mauvaise foi » à les confondre ?

Les deux courants existentialistes.

Si divergentes qu'elles soient, les deux orientations, chrétienne et athée, se réclament de l'existentialisme et elles en ont le droit. Aussi, ne pourrait-on protester avec trop d'énergie contre l'entreprise quasi-commerciale qui — depuis quelques mois surtout — accapare le titre de philosophie existentielle au profit de son courant anti-chrétien.

Non ! de l'aveu même de Sartre, dans sa « Mise au point », l'existentialisme ne se confond pas avec la philosophie de l'absurde ou le désespoir athée. Beaucoup d'étudiants cependant n'y voient plus qu'une philosophie de l'être-jeté-là sans raison ni justification d'aucune sorte, l'acceptation de la facticité brute, de la nausée et de la médiocrité. « L'existence, me disait l'un d'entre eux, n'est qu'un raté dans une dialectique temporelle dépourvue de sens ». De ce point de vue, évidemment, le christianisme n'apparaît que comme un réflexe de défense, vainement négateur de la philosophie nouvelle. Vainement, car l'homme jamais ne transcendera son désespoir : il n'y a rien d'autre que l'absurde existence.

Faut-il souligner l'invraisemblable dogmatisme qu'impliquent ces affirmations apparemment si humbles, et le paralogisme qui, à partir de la non-déduction rationnelle de l'existence, postule l'impossibilité de toute justification ? Constatons seulement la difficulté d'intelligence entre les deux courants existentiels. Incompréhension qui sévit surtout parmi les non-chrétiens. Le fait s'explique. En vertu du principe de la subjectivité, la vérité n'est reconnue que si elle est expérimentée. Or tout homme — surtout s'il tend à la charité — éprouve des tentations d'orgueil et d'égoïsme : pour « sympathiser » avec les attitudes d'athéisme, d'hostilité, de scepticisme, il lui suffit de prolonger leur mouvement. Aussi, même les critiques catholiques témoignent-ils que Sartre, par exemple, décrit un aspect réel ou du moins possible de l'expérience humaine. Mais comment reconnaître la valeur de la charité désintéressée, de l'humilité et de l'abnégation quand on refuse de suivre les invites de la grâce ? Ce qu'on en ressent ou ce qu'on en voit sera si facilement éliminé soit par l'oubli, soit par l'interprétation péjorative que favorisent d'innombrables théories réductrices ! Pour l'homme qui n'est pas véritablement « engagé » dans la voie charitable, l'amour se réduit au désir, la générosité n'est que ruse d'amour-propre et la prière sublimation d'une quelconque libido.

L'expérience et la métaphysique.

Voilà pourquoi l'expérience ne départage pas ces philosophes qui tous recourent à elle. La question de la phénoménologie reparaît. Si l'expérience était un fait purement objectif, il suffirait de la décrire pour que les esprits sincères reconnaissent sa vérité. Mais si l'observateur fait partie intégrante du système observé et si, de plus, il est libre, les expériences diffèrent d'après les points de vue adoptés. Quand nous nous tournons le dos, nous avons, de bonne foi, des visions du monde tout à fait opposées. Pour la seule phénoménologie, plusieurs vérités sont possibles. Excellente méthode d'exposition et d'illustration, elle ne peut — comme l'espérait Husserl — fournir la base d'une métaphysique à prétention universelle. Chacun a raison dans sa perspective propre et peut s'arranger pour ignorer celle d'autrui — surtout évidemment s'il choisit l'attitude d'isolement.

Aussi, l'abus dont se rendent coupables les actuels philosophes du désespoir athée, c'est la prétention de décrire l'unique expérience authentique, l'expérience naïve. L'homme sans préjugé doit bien reconnaître, disent-ils, qu'il est jeté tout seul dans un monde absurde dont le spectacle lui donne la nausée. L'isolement, la contingence sont les données premières.

Eh bien, ce n'est pas vrai ! L'expérience naïve n'est ni celle de

l'isolement, ni celle de la communion. Respectueuse de notre liberté, elle est en quelque sorte indifférente à ces deux directions et se laissera tirer dans un sens ou dans l'autre. L'esprit doit passer de la communauté donnée dans laquelle il éclôt, des relations imposées qu'il découvre, à la communion libre ; mais cette liberté même implique pour lui le risque de bifurquer en route. Rompant la communauté qui l'entrave, au lieu de s'ouvrir à la communion, il peut s'enfermer dans l'isolement. Si tel est son choix, il deviendra de plus en plus aveugle et sourd aux appels que lui adresse la réalité, il méconnaîtra les possibilités de relations que lui offrent les êtres. Dès lors, il sera tenté de nier ces relations : il éprouvera la nausée devant ce monde d'êtres juxtaposés, combattra les autres, se passera de Dieu et n'adorera que soi. Expérience naïve ? Nous en sommes loin. Disons plutôt expérience de ce que devient l'univers pour celui qui refuse l'amour. Pour celui qui l'accepte au contraire, la charité se rend à elle-même témoignage et la vie comme la réflexion confirment chaque jour l'engagement primitif. L'expérience ne tranche donc pas entre les divers choix : elle en dépend.

L'Option.

A tel point que, si l'option pouvait être ici-bas irrévocable, la scission s'accuserait toujours davantage, les partisans de la communion se convertissant à la plus haute sainteté, ceux de l'isolement s'endurcissant dans l'athéisme militant et la haine sadique. Mais l'hypothèse est irréelle : la condition terrestre, période d'éducation de la liberté, maintient toujours l'homme assez près de la bifurcation : chacun fait toujours, plus ou moins, alternativement, l'expérience du péché et celle de la grâce. Bien rares ceux qui s'engagent résolument, profondément, dans l'une ou l'autre des deux voies.

Une philosophie concrète cependant exige, plus qu'une autre, une prise de position. Professant la liberté du projet fondamental et incarnant ce choix dans toute son attitude, l'existentialiste pensera et se conduira de plus en plus en religieux ou en libertin. Du point de vue qui est le nôtre — car nous laissons évidemment dans l'ombre quantité de problèmes —, l'existentialisme présente le grand intérêt de mettre en lumière l'option qui résume toute vie : *avec* ou *sans*, c'est-à-dire finalement avec le Christ ou sans le Christ. *Avec* et la philosophie nouvelle rejoint les positions chrétiennes, mais peut-être *sans* et elle en prend de plus en plus le contrepied.

Quant à cette option, est-elle tout à fait arbitraire ? Dans un contexte existentiel comment décider de la valeur du choix ? Si l'expérience elle-même s'inscrit et s'interprète dans la perspective que j'adopte librement, comment juger de cet acte libre ? Que l'on n'en trouve pas de motifs déterminants, c'est l'évidence : il est libre.

Du moins puis-je rechercher un critère qui confirme mon engagement ou m'oblige à le remettre en question. (Dans les choses essentielles, la réflexion suit l'action ; elle ne la précède que pour certaines décisions bien précises). Ici encore la philosophie de l'objectivité jouerait un rôle important. De divers côtés déjà, on réclame les compléments métaphysiques que requiert la phénoménologie. Aussi, nonobstant la sévérité qu'affichent à son égard certains existentialistes, une tentative comme celle de René Le Senne (né en 1882, professeur à la Sorbonne) pour édifier une synthèse idéo-existentielle est-elle des plus intéressantes. C'est par une voie semblable qu'on sortira de la crise actuelle.

Sans doute, aborde-t-on l'expérience de façon différente selon qu'on lui demande la confirmation d'une doctrine déjà élaborée ou qu'on se livre à elle sans préjugé pour voir où elle nous mènera. En fait, pourtant, les positions ne sont jamais si pures. L'homme du système, pour peu qu'il aime la vérité, corrige ses vues à priori d'après l'observation des faits. Et, même s'il n'en a pas conscience, les descriptions du phénoménologue sont orientées par ses préférences profondes. Ne vaut-il pas mieux encore, dans ce cas, expliciter son choix ?

C'est lui, bien plus que le caractère, qui différencie les doctrines. Il parvient à s'exprimer dans tous les types de philosophie : parmi les « objectifs » comme parmi les « subjectifs », on trouve des athées et des hommes religieux. Et comme ce choix modifie profondément le contenu des catégories existentielles ! Pour ne rien dire de la dévalorisation qui fait passer l'angoisse du niveau spirituel au niveau presque pathologique du vertige et de la nausée, quel abîme, par exemple, entre l'angoisse désespérée de l'athée qui se croit absolument seul et l'angoisse toute traversée d'espérance du chrétien, qui — sans abdiquer devant le « donné », sans perdre conscience de sa liberté et de la sollicitation du mal — se sait appelé, soutenu, attendu par un Dieu personnel et fidèle !

A partir d'un même principe : « qu'il faut dépasser le rationnel » les uns s'enlisent dans la sensation pure qu'ils identifient à la conscience et dont ils décrètent qu'elle est le seul concret — ainsi, certains romans à la mode —, les autres s'élèvent vers la mystique de l'amour et de la foi. Le reproche de conduire à la jouissance égoïste ne peut donc être adressé, sans injustice, à toutes les formes de la subjectivité !

Il y a bien des façons, en effet, de réagir contre l'« objectivité ». Pour schématiser, disons que, devant la relation primitive sujet-objet, quatre attitudes sont possibles.

Celle que les idéalistes attribuent au *réalisme* affirme la priorité de l'objet. Celle que les réalistes attribuent à l'*idéalisme* affirme la priorité du sujet. Dépassant cette opposition simple, les *exis-*

tentialistes, sans préférer un terme à l'autre, affirment, en général, la priorité du couple. Mais l'opposition renaît entre ceux qui sont surtout sensibles à l'*extériorité* des termes de la relation (d'où l'angoisse, le désespoir, l'en-soi massif, l'orgueil, etc.) et ceux qui perçoivent leur *intériorité* réciproque (d'où la foi, l'espérance, la communion, etc.). De ces deux dernières attitudes laquelle est la plus vraie ? Phénoménologiquement, il faut dire : toutes les deux, car la relation « donnée » comporte les deux aspects d'intériorité et d'extériorité. A notre liberté de reconnaître, d'un côté ou de l'autre, l'authentique valeur. C'est, dit en termes techniques, toute l'affaire de la spiritualité.

Existentialisme et spiritualité chrétienne.

En climat chrétien, la vie spirituelle vise à l'épanouissement, à la communion. Elle arrache l'âme au péché et assure les conditions favorables à l'éclosion de la charité. Elle tire, dès lors, un profit très différent mais également réel des deux courants existentialistes. Quelle impulsion les études d'ascèse et de mystique ne reçoivent-elles pas de l'effort pour expliciter, affiner, promouvoir les notions de fidélité, de présence, de disponibilité, de consécration, d'espérance, d'invocation, d'amour ! Une phénoménologie exacte des attitudes et des sentiments religieux, de l'oraison, des vertus, des dons gratuits, favoriserait certainement la vie spirituelle elle-même. Et comme d'autre part la tentation subsiste toujours de la défiance, de l'isolement et du refus, comme nous baignons dans une ambiance de péché, la description de ses séquelles : haine, mauvaise foi, conflit d'égoïsme, désespoir, autarcie orgueilleuse, éclairera l'âme fidèle et la mettra en garde en lui présentant une sorte de contre-épreuve et de repoussoir.

Le cadre de cette étude ne permet pas d'entrer dans le détail des analyses. Que penser, du point de vue chrétien, du détachement chez Kierkegaard, de la sympathie chez Scheler, du souci chez Heidegger, de la foi chez Marcel, des valeurs chez Le Senne, de la néantisation chez Sartre, de l'absurde chez Camus, etc.? L'enquête serait trop vaste. J'ai seulement voulu montrer la compatibilité entre la méthode et la doctrine centrale de l'existentialisme et la pensée chrétienne. Compatibilité qui de part et d'autre inclut la possibilité du péché et entraîne par conséquent la dualité des tendances dans la philosophie moderne : la première d'allure religieuse, la seconde toujours plus négatrice.

Les spirituels s'en rendent-ils bien compte ? Voilà enfin une philosophie qui leur permet de s'exprimer à leur guise pourvu qu'ils dé-

crivent sincèrement leurs expériences authentiques. Ni l'âcre saveur du péché, ni la liberté infinie des enfants de Dieu, ni la possibilité de contacts surnaturels ne seront à priori contestées. On n'exige pas d'eux une systématisation qui outrepasse ce qu'ils ont éprouvé. Alors, comme Heidegger a décrit l'être-jeté-au-monde-en-tension-avec-la-mort, ne pourraient-ils décrire l'être-appelé-par-Dieu-en-marche-vers-le-Christ, et organiser, autour de ces notions, une vision du monde aussi cohérente et infiniment plus riche ? L'occasion est unique, me semble-t-il, pour *une* philosophie chrétienne.

J'ai signalé l'insuffisance de la phénoménologie. A la manier pourtant, les catholiques qui s'appuyent d'autre part sur une forte structure dogmatique et la vie séculaire de l'Église, récupéreront probablement une réflexion plus audacieuse et une expression plus vivante de leur expérience religieuse. Trop souvent, par crainte de l'hérésie, les écrivains et les prédicateurs se confinent dans les analyses déjà cataloguées et n'usent que des formules classiques : d'où, à ce point de vue du moins, une infériorité par rapport aux protestants et aux orthodoxes qui examinent plus librement leur comportement intérieur et décrivent avec plus de conviction émue les mouvements de la grâce. N'y a-t-il pas une défiance à l'égard du Saint-Esprit dans cette hésitation à regarder et à raconter avec simplicité ses rapports avec Dieu ?

Il n'y a malgré tout que le témoignage personnel qui entraîne l'adhésion. Non que l'on mésestime l'apport « objectif » de la Tradition : elle enrichit à l'infini notre petite expérience et nous met seule en contact avec la vie divine dans toute l'humanité. Ni que l'on renverse la hiérarchie des valeurs. Plutôt que de se raconter, l'homme religieux se préoccupe avant tout de dégager les principes éternels de la révélation et d'approcher les personnes adorables. Mais corrélativement, il doit à chaque moment du temps traduire ces principes et montrer ces personnes dans le langage de la pensée de l'époque.

Quand on est chrétien, n'est-ce pas évidemment cette tâche, cet effort de traduction qui constitue la fidélité au Christ ? C'est ce qu'a fait, en son temps, saint Thomas ; c'est ce qu'a voulu faire Malebranche pour le cartésianisme ; c'est même ce que tentait Bergson. La religion devrait-elle parler hébreu en attendant que tout le monde ait réappris l'hébreu ?

Et si les spirituels se dérobaient à cette tâche, n'ont-ils pas à redouter d'autres déviations fâcheuses ? Les penseurs, par exemple, que groupe *La Philosophie de l'Esprit* (Lavelle, Le Senne, Marcel, etc.) reconnaissent volontiers que les thèses qu'ils défendent, comme la possibilité de l'union théandrique, l'obligation de fondre le moi dans le « nous » par l'amour, l'insuffisance de l'homme en tant qu'homme, sont chrétiennes par excellence. Sans la révélation historique du Christ, avouent-ils, elles n'eussent pas marqué la pensée

post-hellénique. Mais, bien rarement, ils explicitent cette médiation du Christ. Leurs développements s'efforcent de traduire ses enseignements dans les modes de la pensée contemporaine et c'est déjà très bien évidemment, — sans doute même ne peut-on exiger davantage — mais le bien pourrait être ici l'ennemi du mieux. Une vision du monde très spirituelle, très chrétienne même dans son ambiance et dans ses visées, mais présentée sans référence directe à la personne du Seigneur, ne risque-t-elle pas de faire paraître en quelque sorte inutile le Médiateur unique ?

A quoi bon l'Incarnation du Fils de Dieu si le rapport théandrique se noue en dehors de Lui ? La haute spiritualité philosophique n'est-elle pas, dans le cas, un obstacle à la religion authentique ?

Certes, le christianisme sauvegarde seul, par ses valeurs d'incarnation, tous les aspects de la vie, mais ne sera-t-il pas (faussement, du reste) mis en conflit avec une philosophie qui expose son message dans ce qu'il a de plus élevé sans proclamer sa filiation ? Et cette philosophie, pour tronquée qu'elle soit, ne séduira-t-elle pas les esprits les plus avides de « pureté » ?

Au concret, combien d'étudiants et d'étudiantes joignent à une très haute conception de Dieu d'inextricables difficultés touchant la divinité du Christ historique, sans se rendre compte que c'est le Christ seul qui leur a permis d'accéder à cette notion de la divinité ? Un problème connexe se pose dans la formation ecclésiastique quand la philosophie s'organise indépendamment de la théologie tout en s'inspirant du message révélé.

Et peut-être est-ce la tare des philosophes, même à tendance existentielle, de s'en tenir à l'usage de la généralité, alors que l'Universel Concret est personnel et singulier. Mais, s'il en est ainsi, il apparaît à l'évidence que, à l'imitation intellectuelle du Christ, chacun doit ajouter son imitation spirituelle qui ne relève plus de la philosophie mais de la vie religieuse. Plus que jamais, ce sont des témoignages vivants qu'exigeront, des disciples du Christ, les esprits formés par l'existentialisme. Et ceux-là seuls qui s'engageront généreusement à sa suite Le connaîtront vraiment et, en Lui, tout le reste...

Louvain, en la fête de saint Thomas d'Aquin, 7 mars 1946.

Roger TROISFONTAINES, S. I.

LE TEMOIGNAGE COMME LOCALISATION DE L'EXISTENTIEL (1)

Je n'étonnerai personne en disant qu'il ne se passe pas de jour où on ne vienne me demander (*on*, c'est généralement une femme du monde, mais ce pourrait bien être demain ma concierge ou l'employé du métro) ce que c'est que l'existentialisme. Je n'étonnerai pas davantage en avouant que mes réponses sont d'habitude évasives. J'aimerais me contenter de dire que « c'est trop difficile », ou « trop long à expliquer ». Mais je suis le premier à reconnaître que ces réponses sont décevantes et qu'on ne peut pas en abuser. Je me propose ici, non pas tant d'apporter une définition que de faciliter la compréhension de ce qui me paraît être l'essentiel en introduisant et en tentant ensuite d'élucider ce que je crois être la notion-clef, tout au moins dans la perspective qui est la mienne. Il est superflu d'ajouter que ma position est toute différente de celle de Sartre. Lui-même a reconnu en public qu'il y a un existentialisme chrétien qui ne coïncide nullement avec le sien. Je ne pense d'ailleurs pas du tout qu'il suffise ou même qu'il soit exact de marquer le caractère chrétien de cet existentialisme-là ; je suis tout à fait convaincu que des consciences qui ne se considèrent pas comme chrétiennes sont susceptibles de s'y rallier.

C'est sur l'idée du témoignage que je veux concentrer mon attention, en insistant avant tout sur ce qui sépare le témoignage de la simple constatation.

Tout d'abord, qu'est-ce que constater ? Je constate un phénomène, ou quelque chose qui prend d'abord pour moi figure de phénomène ; quelque chose qui m'est extérieur et que je consigne. Je ne peux pas faire autrement que de constater, je suis *obligé* de constater. D'autre part, ma constatation, pour autant que je la prends comme objet de réflexion, se présente à moi comme ne modifiant en quoi que ce soit le fait constaté. Observons en outre que le *je* qui constate est aussi dépersonnalisé que possible : ce que je constate, je présume qu'un autre le constaterait tout aussi bien à ma place. Ceci se traduit dans le langage d'une façon très significative : c'est que le verbe constater peut avoir pour sujet un pronom indéfini ; il est légitime, et même sans doute indispensable, de dire, de recon-

(1) (*N.d.l.R.*) M. Gabriel Marcel a bien voulu nous permettre de présenter ici à tous nos lecteurs la conférence qu'il a donnée à l'académie du scolasticat de la Compagnie de Jésus à Louvain le 13 février 1946.

naître que *l'on* constate, et cette manière de s'exprimer est en effet courante, par exemple dans les manuels de science. Disons que *je* n'est ici qu'une spécification indifférente du *On*.

Tenons-nous en là pour l'instant en ce qui concerne la constatation, et abordons le témoignage.

La situation apparaît ici toute différente ; ce n'est jamais, ce ne peut jamais être *on* qui témoigne : c'est moi, ou c'est un autre que moi, mais un moi encore. Dans tous les cas, c'est un être déterminé qui a une identité, et ce mot doit être pris dans deux sens d'ailleurs connexes : c'est d'abord l'identité d'un être qui a un état civil, qui s'appelle Jacques, qui est fils d'Albert et de Léocadie, qui est né à... etc., qui est domicilié à ... etc. Mais c'est aussi plus profondément l'identité dans le temps, à travers ou par delà le temps, d'un être qui ne s'épuise pas dans l'immédiat ; et ici l'opposition avec la constatation pure est infiniment instructive. Je ne peux constater que dans le présent, *hic et nunc* ; je ne saurais donc constater par exemple que j'ai vu ou entendu hier telle personne ; je pourrais tout au plus constater que je me souviens ou crois me souvenir de l'avoir vue ou entendue. Encore y aurait-il lieu peut-être d'introduire ici une réserve et de se demander si l'existence (?) de ce souvenir est assimilable à un fait que je puis constater. Quoi qu'il en soit, le témoignage au contraire enjambe, si je puis dire, cette donnée. Je puis témoigner que j'ai vu hier M. Un tel, au moment où il tournait le coin de la rue de Châteaudun et de la rue Taitbout ; il était nu-tête, il avait une expression hagarde, etc. Moi qui l'ai rencontré, je suis le même qui témoigne en ce moment dans cette enceinte. Je *puis* témoigner, ai-je dit : notons ce petit mot, dont le sens devrait être approfondi, et qui peut signifier non pas seulement « je suis en mesure de », mais « j'ai le droit de, j'ai qualité pour ». Il pourra se faire aussi que j'aie à dire « je dois témoigner », et ici *doit* n'est pas pris tout à fait dans le même sens que dans « je dois constater ». Ajoutons d'ailleurs que là où je dis « je dois constater », je ne suis plus tout à fait dans la constatation pure : je dois *reconnaître*, et ici intervient une référence à autrui, qui, bien entendu, et nous le verrons, est essentielle au témoignage. Mais la constatation considérée en elle-même est exclusive de toute référence de cet ordre. Je suis seul en face du phénomène : je suis seul, mais parce qu'au fond je ne suis pas ici moi-même avec mon identité, mais fais seulement fonction d'appareil enregistreur. Un appareil entre cent mille.

Il faut maintenant creuser davantage, de manière à mieux faire ressortir la finalité immanente au témoignage.

Observons d'abord que témoigner, c'est se porter garant. Il n'y a sans doute pas de témoignage qui ne soit à base d'engagement. Un être incapable de s'engager est incapable de témoigner ; il ne peut

que simuler, c'est un faux témoin. Il y a donc une raison profonde pour que si souvent il soit demandé au témoin de prêter d'abord serment. Et ceci devrait donner lieu, je crois, à une analyse qui permettrait de remonter assez haut. Jurer, c'est se lier, c'est se mettre dans l'impossibilité de se retrancher en quelque sorte de ce qu'on affirme ; et on comprend très bien, dans ces conditions, que le corps lui-même soit appelé à jouer ici un rôle, que tout soit mis en œuvre pour que le serment apparaisse comme un acte authentique que j'accomplis effectivement, moi en tant que je suis objet pour autrui, en tant que je suis discernable, identifiable : ce petit homme rabougri aux yeux verts, ce grand échalas au teint basané.

Je me porte garant devant... Devant qui ? Toujours, au fond, devant un tribunal ou devant quelque chose qui fait fonction de tribunal : l'histoire peut-être, ou la postérité, ou la conscience universelle ; et nous n'avons pas à nous demander ici si ces mots sonnent creux ou non. Ce qui importe, c'est que l'être qui témoigne est essentiellement en présence de. Je dirai qu'il est foncièrement a-monadique. Il n'y a pas de témoignage possible au plan de la monade. Il y a au contraire des constatations — et ceci est vrai même dans la perspective la plus subjectiviste : je constate que j'ai mal à la tête, que mon soulier me blesse, etc.

Devrons-nous donc dire que le témoignage est essentiellement social ? Je crois à la vérité que ce mot ici n'éclaire rien et ne permet pas de faire avancer la recherche, parce qu'il est lui-même tout à fait ambigu. Ce qu'il faut voir, c'est seulement que celui qui témoigne est en présence d'une transcendance — peut-être vaudrait-il mieux dire de *la* transcendance. La société peut n'avoir rien à faire ici, à moins qu'on ne prenne le mot dans un sens tout à fait particulier et arbitrairement défini. Je songe par exemple — et cette illustration me paraît tout à fait significative — à quelqu'un que je connais et qui fut témoin à décharge dans un procès fameux et récent. Il est trop clair que cette transcendance en présence de laquelle il témoignait ne pouvait en aucune façon se réduire au groupe de fanatiques qu'il avait devant lui, qui théoriquement devaient prendre acte de sa déposition, mais en fait la récusaient de toute leur passion. Nous ne pourrions pas dire raisonnablement que ce groupe incarnait la société ; mais d'autre part y aurait-il un sens à prétendre que la société c'était une entité tout idéale et non représentée dans l'enceinte : la France, peut-être, une France réconciliée, par opposition à celle des partisans et des factieux ? Je vois assez mal quel contenu sociologique on pourrait attribuer à cette notion. En réalité, le témoin auquel je songe, un des hommes les plus honnêtes et des plus courageux que j'aie rencontrés, témoignait devant sa conscience, ou encore en présence de la Vérité. J'ajouterai ici en passant un complément instructif : le fait que cet homme eût témoigné dans un sens

qui n'agréait pas aux maîtres du moment, fut jugé suffisant pour que fût refusé à ce père de cinq enfants l'emploi modeste qui allait lui être attribué. Il y aurait lieu de réfléchir profondément sur ce qu'implique un pareil déni de justice ; et je n'hésite pas à penser qu'il y a là un signe, parmi une infinité d'autres, de cette contamination de l'esprit public par la mentalité fasciste ou hitlérienne qui ne saurait être dénoncée avec trop d'insistance et de rigueur. Comme je racontais cette histoire à un ami philosophe, celui-ci me répondit : « Quel imbécile ! il n'avait qu'à ne pas témoigner et à se tenir tranquille ! ». Il me paraît superflu de commenter cette réaction.

Rassemblons maintenant en un faisceau les principales remarques formulées au cours de notre analyse. Le témoignage porte sans doute sur du réel, sur du réel indépendant ; il a donc une portée, une visée essentiellement objective. Mais en même temps il m'engage moi-même tout entier, moi en tant que personne capable de répondre d'elle-même et de ce qu'elle affirme. Cette tension entre l'engagement de tout l'être d'une part, et la visée objective d'autre part est à mes yeux existentielle au premier chef.

Observons en outre que le témoignage est intérieur à un certain procès, à une certaine instruction, et contribue à la faire progresser. On pourrait dire qu'il est de l'essence du témoignage de promouvoir ainsi une réalité dont les données objectives (initialement constatées) ne constituent qu'un élément.

Mais il n'y a procès en cours que là où des valeurs sont en jeu. L'uniformité dans l'insignifiance absolue est incompatible avec une possibilité quelconque de procès et aussi de témoignage. En dernière analyse, le témoignage porte toujours sur l'événement dans ce qu'il a d'unique, d'impossible à renouveler. Là où l'expérience peut être reproduite, le témoignage est superflu, on n'a pas besoin de moi, on se doit même de faire abstraction de ce que je puis dire. Par ce chemin détourné, nous retrouvons cette vérité importante déjà entrevue au cours de notre analyse, que le témoignage répond à une sorte d'injonction : « tu témoigneras ». Mais à quoi répond cette injonction ? Là où il s'agit d'un fait particulier, la réponse est très simple. Mon témoignage contribuera à faire la lumière, par exemple à déterminer les responsabilités en cause dans un litige précis. J'étais présent quand telle personne a été renversée par une auto, je puis témoigner qu'elle était « dans les clous », et que la voiture ne s'est pas arrêtée à temps. Pourquoi suis-je tenu de témoigner ? Parce que je détiens, si l'on peut dire, une parcelle de lumière, et que la garder pour moi, en fait, c'est l'éteindre. Alléguerai-je, pour ne pas témoigner, les ennuis que comportera pour moi le fait d'être cité, le temps perdu ? Dirai-je qu'après tout, je ne connais pas la victime de l'accident, qu'elle ne m'intéresse pas ? Mais par là je me rends coupable d'une trahison : envers qui ? Ici encore il ne servirait de rien de

mentionner la société. Et d'autre part, on ne peut pas dire non plus exactement que ce soit la victime que je trahis ; car trahison suppose engagement, et en vérité je n'ai contracté aucun engagement vis-à-vis de cet inconnu. Le hasard seul nous a mis en présence : pourquoi devrais-je m'exposer à mille ennuis simplement parce que d'une façon toute fortuite j'ai assisté à l'accident ? Du même coup, il semble que l'horizon de notre recherche s'élargisse. Nous voici dans l'obligation de creuser plus profondément pour mettre à nu les racines de l'injonction qui semble commander le témoignage.

Ne faudrait-il pas pour nous orienter nous référer à ce qui a été dit, de façon encore très enveloppée, sur la transcendance ? Nous avons dû reconnaître que le témoin est toujours en présence de la transcendance, celle-ci pouvant être d'ailleurs désignée de façon très variée. Je ne puis me défendre de penser que ces désignations sont à quelque degré contingentes ; que ce sont des façons diverses et maladroitement rhétoriciennes d'évoquer quelque chose qui sans doute peut les accueillir, mais qui ne les appelle pas, ne les exige pas.

Et la question que nous sommes ici amenés à nous poser est celle de savoir quel mode d'appartenance au monde est postulé par la situation ou la position de témoin.

Il est important d'observer ici tout d'abord que cette condition n'est pas à proprement parler *de facto* ; je peux, au moins dans une large mesure, la refuser ; je peux adopter en la généralisant l'attitude de celui qui ayant été cité comme témoin déclare au juge d'instruction qu'il n'a rien vu, qu'il ne se souvient de rien, qu'il ne peut rien dire. Cette attitude est intéressante à étudier ; celui qui l'adopte peut alléguer pour sa propre justification un certain souci de probité : je ne me rappelle pas au juste ce que j'ai vu ; je risque d'inventer sans le vouloir, de reconstruire. Dans le doute je préfère donc de beaucoup m'abstenir, car au fond je ne sais que penser. D'autre part je sauvegarde ainsi ce que je crois être mon indépendance. Si je parlais, je serais infailliblement classé parmi les témoins à charge ou les témoins à décharge ; malgré moi, je prendrais parti : or c'est ce qui me déplaît. Je veux rester en dehors de cette affaire. Je suis d'ailleurs curieux de savoir ce qui se passera ; mais si j'assiste au procès, ce sera en tant que simple spectateur.

Nous sommes ainsi conduits à instaurer et à approfondir la distinction essentielle entre le spectateur et le témoin. Et la réflexion va nous montrer que nous sommes ici en présence de deux attitudes générales et métaphysiques. Il est assez visible que certains philosophes d'aujourd'hui prétendent nous enfermer dans un faux dilemme en nous disant : ou bien vous n'êtes qu'un spectateur, ce qui revient à dire que vous n'êtes pas engagés dans la réalité, ou bien vous êtes au contraire un être agissant, libre ; vous avez donc à choisir un chemin qui sera le vôtre, vous n'êtes en réalité que ce choix, ou que

ce chemin qui se choisit lui-même. Mais il s'agit de savoir si en posant ce dilemme on ne laisse pas échapper l'essentiel, si on ne se met pas hors d'état de comprendre ce qui constitue justement notre indice existentiel spécifique, c'est-à-dire le fait que nous sommes des témoins, et que notre mode d'appartenance au monde s'exprime justement par là.

Je reconnais volontiers que cette suggestion, bien loin d'apporter avec elle la lumière, risque au contraire de nous jeter en pleines ténèbres. Témoigner de quoi, et devant qui ? Devant la transcendance, avons-nous dit ; mais nous avons vu aussi la quasi-impossibilité où nous sommes de discerner le visage de cette transcendance ; ce n'est pas assez de dire que nous ne savons pas qui c'est : il semble que nous ne puissions même pas savoir si c'est véritablement quelqu'un.

Mais surtout témoigner de quoi ? Ici c'est d'une autre indétermination que nous avons à souffrir. A ne considérer que notre propre expérience, n'y découvrons-nous pas à la fois, dans un inextricable mélange, le meilleur et le pire ? Aurons-nous à témoigner de tout cela, de l'absurdité et de l'horreur aussi bien que de tout ce qui confère à l'existence une noblesse et une grandeur ? Et témoigner, est-ce que cela signifie consigner, relater ? Chacun de nous aurait-il en somme à tenir à jour on ne sait quel journal en vue d'un immense procès où tout l'humain serait évoqué, et plus que l'humain peut-être ?

Il est clair que posée en ces termes la question perd toute signification, et qu'il nous va falloir pénétrer plus profondément sous les mots pour découvrir une solution au problème de plus en plus vaste qui s'offre à nous. L'erreur n'aurait-elle pas consisté à nous faire du témoignage une idée qui, en l'objectivant, l'appauvrit, le dénature — comme si un témoignage était quelque chose qui doit nécessairement pouvoir se traduire par un procès-verbal.

Mais ne nous arrive-t-il pas à tous de dire, à propos d'une vie, parfois d'une vie très humble mais très consacrée : une telle existence est un témoignage. Qu'entendons-nous au juste par là ? Il est évident que la valeur de ce témoignage est liée à une certaine fidélité qui s'est incarnée dans cette existence, et qui peut affecter les formes les plus différentes : fidélité d'un enfant à ses parents, d'un serviteur à ses maîtres, mais parfois aussi fidélité à une cause servie jusqu'au bout. Cette fidélité peut être conçue en des termes dégradés qui annuleraient cette valeur : là où elle est une simple passivité et comme la traduction dans la vie d'une hébétude foncière (entre hébétude et habitude une étrange connexion vient ici se présenter). Cette valeur ne peut être reconnue que là où un être a été guidé par une certaine lumière, où il a continué à agir dans le même sens alors même que cette lumière n'était plus pour lui directement visible. Et on pourrait même dire que c'est précisément parce que cette lumière

n'était plus directement perçue qu'il y a eu à la lettre témoignage, c'est-à-dire attestation.

Avant de poursuivre, retournons-nous vers le témoignage élémentaire dont nous nous étions d'abord occupés : nous devrons reconnaître que lui aussi impliquait l'éclipse, puisqu'il supposait la mémoire. Jacques était vendredi dernier à 16 heures au coin de la rue de Châteaudun et de la rue Taitbout, je puis en témoigner. Mon témoignage se pose par delà la disparition absolue, irrévocable de l'événement ou de l'image, ou de l'éphémère conjonction d'atomes qu'a été le passage de Jacques en un lieu précis de l'espace, en un moment précis du temps. Ce n'est qu'en tant que je suis un être *mémoriel* que je puis être un témoin : qu'on veuille bien excuser ce néologisme ; mais si je disais un être doué de mémoire, je risque de convertir la mémoire en une chose possédée, et me mets dans l'impossibilité de comprendre quoi que ce soit à ce qui est en question.

Nous avons ainsi légèrement progressé, puisque nous nous sommes mis en état de comprendre que le témoignage implique une fidélité à une lumière — je dirais volontiers en un autre langage : à une grâce reçue. Bien entendu, l'emploi du mot grâce risque ici d'éveiller la méfiance ; n'est-ce pas un mot dont les harmoniques sont essentiellement d'ordre religieux ou chrétien. Je ne voudrais cependant faire aucunement acception de l'aspect spécifiquement religieux du mot grâce, celui-ci signifiant pour moi exclusivement *don*. Ce qu'il faut marquer, c'est que le témoignage se réfère toujours à du *reçu*. Là où je me suis comporté moi-même exclusivement en agent, je peux bien certifier, mais non pas témoigner. C'est donc en fin de compte à une analyse de la notion de réceptivité, et, ajouterai-je, de réceptivité créatrice que nous sommes inévitablement conduits. Il importe tout d'abord de se libérer de la notion kantienne du rapport entre spontanéité et réceptivité. Comme je l'ai écrit dans *Du Refus à l'Invocation* (p. 123), « le terme de réceptivité s'applique en réalité à une sorte de clavier disposé entre des limites fort éloignées l'une de l'autre. L'une serait le pâtir, auquel je me réfère quand je parle de l'empreinte reçue par une cire molle ; l'autre serait en réalité un don, et même en dernière analyse un don de soi : celui qui est impliqué par exemple dans l'acte d'hospitalité. Il ne s'agit pas en effet ici de combler un vide avec une présence étrangère, mais de faire participer l'autre à une certaine réalité, à une certaine plénitude. Donner l'hospitalité, c'est vraiment communiquer à autrui quelque chose de soi ». Il suffirait pour le comprendre de réfléchir à ce que nous voulons dire lorsque nous disons d'une personne qu'elle *sait recevoir*. Il apparaît ici clairement, non seulement que recevoir est un acte, mais encore que celui qui possède ce don, cet art, trouve en même temps moyen de faire ressortir les qualités ou les dons de ceux-là mêmes qu'il reçoit ; en sorte qu'il se produit ici un véritable échange, une communication authentique.

Il est nécessaire d'avoir tout cela présent à l'esprit si l'on veut dégager la pleine signification du don. Donner, c'est donner à un être. Seul un être peut donner à un autre être, et il faut se demander si donner, ce n'est pas toujours à quelque degré se donner. Même là où je donne quelque chose, je ne la donne absolument que si elle est en quelque façon de moi (il est clair du reste qu'il faut qu'elle soit à moi, et que je ne peux pas donner une chose qui ne m'appartient pas). C'est donc sur cette possibilité du don de soi qu'il conviendrait d'abord de s'interroger. Car, je le rappelle, nous avons vu d'une part que le témoignage suppose une réceptivité, et d'autre part, cette réceptivité ne peut en aucune façon être conçue à la façon matérielle du vase ou du bassin qu'on remplit. On peut penser, je le répète, que les philosophes modernes, et en particulier les empiristes, sont bien loin de s'être suffisamment interrogés sur les conditions dans lesquelles un être peut recevoir (c'est-à-dire recevoir des dons). Les idéalistes, obsédés par l'idée que l'esprit en tant que tel ne peut être qu'activité ou puissance constructive, ont certainement eu tendance à abandonner en quelque sorte à la matière et aux images matérielles la réceptivité considérée comme un caractère des choses. Et on peut se demander si sur ce point ce ne serait pas la tradition aristotélicienne qu'il conviendrait de renouer.

Il est curieux d'évoquer ici l'incroyable interprétation que Sartre a donnée du don dans l'*Etre et le Néant* (p. 684). « Le don, dit-il, est une forme primitive de destruction... La générosité est avant tout fonction destructrice. La rage de donner qui prend à certains moments certaines gens est avant tout rage de détruire ; mais cette rage de détruire qu'il y a au fond de la générosité n'est pas autre chose qu'une rage de posséder. Tout ce que j'abandonne, tout ce que je donne, j'en jouis d'une manière supérieure par le don que j'en fais... Donner, c'est jouir possessivement de l'objet qu'on donne, c'est un contact destructif appropriatif. Mais en même temps le don envoûte celui à qui on donne, il l'oblige à recréer, à maintenir à l'être par une création continuée ce moi dont je ne veux plus, que je viens de posséder jusqu'à l'anéantissement et dont il ne reste finalement qu'une image. Donner, c'est asservir... C'est s'approprier par la destruction, en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre ». Et l'auteur ajoutera que « si la psychanalyse existentielle rencontre la preuve de la générosité d'un sujet, elle doit chercher plus loin son projet originel, et se demander pourquoi le sujet a choisi de s'approprier par destruction plutôt que par création ».

Je ne crois pas qu'il existe dans l'œuvre de Sartre de formules plus péniblement révélatrices, et qui marquent mieux l'incapacité où il est de saisir la réalité authentique du nous et de ce qui la commande, c'est-à-dire de l'ouverture à autrui. Cette interprétation aberrante peut nous aider, par éclairage indirect, à reconnaître ce que

peut être le don de soi. Certes il y a des cas où un être abdique entièrement, où il s'annule au profit d'un autre être. C'est là un mode de suicide, et il y a bien en effet une pathologie du don. Mais il est trop clair que par don de soi nous entendons tout autre chose, et même exactement le contraire d'un asservissement. Se donner est une façon de se consacrer à, et sans doute de se consacrer tout court. Mais à quelles conditions cette consécration est-elle possible ? Il me paraît évident que ces conditions sont celles-là mêmes qu'indique le témoignage tel que je l'ai défini, et c'est par cette voie sinueuse que nous pouvons peut-être explorer ce que j'ai désigné sous le nom de réceptivité créatrice. Une autre notion peut d'ailleurs jouer ici un rôle auxiliaire : c'est celle de transmutation. Donner une chose n'est pas simplement la faire passer d'une place à une autre. C'est la transmuer, puisque c'est lui incorporer quelque chose de soi : mais qu'est-ce au juste que nous lui incorporons ? Il est manifeste que lorsque nous nous contentons d'aller acheter un objet que nous remettons ensuite ou que nous faisons expédier à celui à qui ce cadeau est destiné, la signification intime du don ne subsiste qu'à l'état résiduel. Indépendamment du billet de banque que j'ai tiré de mon portefeuille et dont je me suis séparé pour effectuer cet achat, ce qui compte ici c'est la pensée qui me l'a dicté, l'intention de faire plaisir ; ce peut être aussi bien entendu le sacrifice que j'ai fait en affectant à ce présent une somme que je destinais à la réalisation d'un désir personnel. Si mon intention se personnalise et trouve dans l'objet une possibilité de révélation de soi, il devient possible de parler de transmutation. L'objet, du fait que je le donne, contracte une qualité, un être-pour-l'autre, non pour autrui en général, mais pour un tel en particulier, qui ne pouvait lui appartenir à l'origine : il était neutre en effet, il n'était que cette chose-ci, marquée tel prix dans tel magasin. Mais on voit facilement que cet être-pour-l'autre n'est en rien assimilable à une détermination objective ; il se peut que la valeur de mon cadeau réside avant tout dans une certaine référence à un souvenir, à quelque chose qui est vraiment de la vie de l'autre ; dès lors mon don est vraiment une façon de me communiquer à l'autre, et comme de lui rendre présente à lui la façon dont il m'est présent à moi-même. Cette communication est existentielle, en ce sens qu'elle n'est aucunement réductible à une transmission portant sur des choses qui sont simplement censées devoir parvenir à destination dans leur état initial. Le don qui m'a été fait, s'il est véritablement un don, ne vient pas seulement s'ajouter à un avoir préexistant (en ce sens que je pourrais dire : je possède une chose de plus, un livre de plus, etc.) : le don se situe en même temps dans une autre dimension qui est celle du témoignage, puisqu'il est un gage d'amitié ou d'amour. Il l'est : mais il ne l'est qu'à condition d'être reconnu tel. En cela il peut être assimilé à un appel auquel doit correspondre un

mode d'accueil, de réponse bien déterminé. Songez au petit enfant qui vous apporte trois affreux pissenlits cueillis au bord du chemin ; il attend de vous que vous reconnaissiez le prix de cette offrande ; si vous ne vous arrêtez même pas dans votre conversation pour regarder les fleurs et pour vous extasier, si vous les laissez tomber ou si vous les posez négligemment n'importe où, vous péchez au fond contre l'amour. Cet exemple me paraît instructif par ce qu'il comporte de naïve et touchante spontanéité chez le petit enfant. Il nous sera toujours loisible de penser que les choses mêmes s'offrent à nous du même élan et comme avec la même ingénuité.

Mais ce qu'il faut voir en même temps, c'est que la transmutation de la chose au sein du don se prolonge en un accroissement d'être chez le bénéficiaire. Cet accroissement ne serait-il pas en quelque façon, par rapport à l'enrichissement quant à l'avoir, ce que l'âme est au corps qu'elle anime ? On ne peut guère le penser qu'en terme de participation ; il n'est pas et ne peut pas être quelque chose de purement et simplement subi. J'ai toujours la possibilité de ne pas répondre, de ne pas reconnaître. C'est d'ailleurs ici, il faut en convenir, que les difficultés risquent de s'amonceler. Ou pourra toujours se demander si vraiment je ne suis pas dupe des mots quand je m'attribue la possibilité de répondre ou de ne pas répondre ; n'y a-t-il pas des natures indigentes, ingrates, chez qui le don de réponse fait absolument défaut ? Et n'y a-t-il pas, exactement dans le même sens, — et l'analogie est ici manifeste — des êtres foncièrement inaptes à la confiance, c'est-à-dire à la foi, des êtres rigoureusement incapables de reconnaître que la vie est un don, que toutes choses leur sont données ? On débouche ici sur un immense problème. Sans doute faudrait-il montrer que la question se pose ainsi dans un monde où l'individu est totalement insularisé, où il est, dans bien des cas, comme livré à ses manques, et impitoyablement sevré de la tradition qui devrait le nourrir, qui devrait éveiller en lui cette capacité de reconnaissance, au double sens du mot, faute de quoi il est en effet condamné, sauf grâce spéciale, à s'apparaître, comme l'homme de Heidegger ou de Sartre, jeté à la suite d'on ne sait quelle catastrophe, d'on ne sait quel naufrage, dans un monde étranger auquel rien d'intime ne le relie. Mais la fonction d'une philosophie saine ne doit-elle pas consister aujourd'hui à renouer cette tradition par un effort de réflexion qui en fasse apparaître les justifications secrètes et métaphysiques ? Seule une réflexion de cette nature me paraît susceptible de s'opposer avec quelque chance de succès à une doctrine de mort sur laquelle, quoi qu'on dise, il est impossible de rien édifier qui ressemble à une sagesse.

Gabriel MARCEL.

LA « SPIRITUALITE DU CLERGE DIOCESAIN »

Depuis quelques années, un mouvement se dessine dans les rangs du clergé pour l'étude et la mise en valeur de la vocation « diocésaine » (1). « Diocésain » est le mot employé désormais en remplacement de « séculier », jugé trop équivoque pour désigner un état de perfection aux antipodes de l'esprit du siècle. Bien qu'il ne soit pas le mot du Code Canonique, il marque heureusement la préférence qui est à l'origine de la vocation au séminaire, je veux dire le service de l'Eglise locale, l'entrée dans le clergé résident, le rattachement direct et définitif à un diocèse.

A l'occasion de ce magnifique effort, diverses questions se sont posées, auxquelles les auteurs ne donnent pas toujours les mêmes solutions. Nous voudrions ici rendre compte de ces divergences d'opinions, les discuter en soumettant nos réflexions à nos confrères dans le sacerdoce.

I. « SPIRITUALITE » PARTICULIERE ?

Et tout d'abord on s'est demandé, et beaucoup sans doute se demanderont, s'il est vraiment heureux de réserver au clergé diocésain une « spiritualité » particulière.

Le plus souvent, on justifie l'expression et la chose par la comparaison avec les Ordres et congrégations de religieux. C'est, par exemple, l'avis de plusieurs correspondants de la Revue de l'Union

---

(1) Signalons dans les derniers temps : 1° Une question d'enquête préalable à la réunion de 1944 des cardinaux et archevêques de France, envoyée à tous les Ordinaires, sur l'opportunité de donner aux prêtres et aux jeunes gens qui se préparent à le devenir, « une spiritualité fortement doctrinale, spiritualité d'Eglise, mettant en pleine lumière les caractères propres de la vocation du clergé séculier » ; 2° Le rapport de Son Exc. Mgr Guerry, archevêque coadjuteur de Cambrai, présenté à la réunion (février 1944) et publié ensuite sous le titre : « *Le clergé diocésain en face de sa mission actuelle d'évangélisation* » ; 3° L'enquête sur la « spiritualité sacerdotale du clergé diocésain », dans *L'Union Apostolique de France* dès son premier numéro de 1945 et dans les suivants ; 4° Le débat sur la spiritualité du clergé diocésain qui fut au programme de la seconde session d'études du Centre de pastorale liturgique et dont rend compte le 3me cahier de *La Maison-Dieu*, p. 71-90 ; 5° E. Masure, *De l'éminente dignité du Sacerdoce diocésain*, Paris, Bloud et Gay (Coll. La vie intérieure pour notre temps), 1938 ; 6° Abbé Georges Lemaître, *Notre Sacerdoce* (Préface de Son Exc. Mgr Guerry), Paris, Desclée De Brouwer, 1945 ; 7° Gustave Thils, Professeur au Grand Séminaire de Malines, *Nature et Spiritualité du Clergé diocésain*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1946 ; 8° R. P. Robillard, O.P., *La Spiritualité du Clergé diocésain*, dans *La Vie Spirituelle*, février 1946.

Apostolique de France, répondant à l'enquête ouverte dans cette Revue sur le sujet qui nous occupe. L'on parle couramment de spiritualité bénédictine, dominicaine, ignatienne. Les religieux trouvent apparemment dans leur spiritualité une force qui les enracine au passé et les associe étroitement à une communauté vivante. Ne doit-on pas donner le même appui au clergé diocésain ?

Telle de ces réponses — celle de M. l'Abbé Martimort, chargé de cours à la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Toulouse, découvrait quatre éléments nécessaires pour constituer la spiritualité d'un Ordre religieux : « 1) la méditation dominante de certains thèmes doctrinaux, sur lesquels doit se centrer la vie ; 2) l'effort dominant sur une vertu particulière ; 3) certaines pratiques considérées comme des moyens de se maintenir dans ces orientations et de s'y perfectionner ; 4) un groupement des individus pour une mise en commun des expériences, pour une aide réciproque dans la recherche du but fixé ». Il démontre ensuite que le clergé diocésain a lui aussi sa doctrine, ses vertus propres, ses moyens de perfection, sa communauté *sui generis* (2).

Une autre réponse — celle de M. l'Abbé Robert — fait dépendre la spiritualité des circonstances historiques où elle se réalise. Elle est « un aspect — complexe — de la religion, une façon particulière de la penser et de la vivre, un mode de vivre *qui caractérise une vocation dans un siècle donné* ». La spiritualité du clergé diocésain est donc en relation avec le temps où elle doit s'exercer. En ce sens, on demande aujourd'hui une spiritualité nouvelle, qui ne sera pas autre chose que l'esprit évangélique en fonction du temps présent ; aussi les événements, plus que l'intelligence, y ont leur mot à dire (3).

Peu après, nous parvenaient des mises en garde. Le R. P. Féret, O.P. (4) attirait l'attention sur l'appauvrissement et l'étroitesse d'esprit qui menace toute constitution de « chapelle particulière ». Historiquement parlant, « saint Dominique ne fut pas d'abord soucieux de faire quelque chose de dominicain, mais de prêcher l'Evangile ; ni saint Thomas, de créer un système thomiste, mais de faire œuvre de théologie. L'un et l'autre ne furent soucieux que d'être en totale symbiose... avec la totalité du mystère de l'Eglise et de la servir chacun selon ce que postulait ce mystère de l'Eglise au moment où ils vivaient. Ainsi de tous les grands témoins ». Et même après coup, si l'on peut parler de la spiritualité d'un Ordre — spiritualité « qu'on serait d'ailleurs bien en peine souvent de définir avec quelque précision » — « l'histoire ne montre que trop le danger de l'esprit de famille lorsque, prenant la place du sens de l'Eglise et de son unité, il devient un esprit de chapelle ».

(2) *O.c.*, p. 120, 121.
(3) *Ibid.*, p. 70-73.
(4) *La Maison-Dieu*, 3, p. 71.

Le reproche adressé par le R. P. Féret au nom de l'unité de la théologie, le R. P. Robillard, O.P. le renouvelle (5) au nom de l'unité de la vie chrétienne, que le prêtre diocésain représente. Le religieux est bien obligé de choisir une communauté. Il en trouvera une plus adaptée à son tempérament, à ses dons, à ses propensions, tant pour la visée spéciale de perfection que pour la mission apostolique. Le prêtre diocésain doit appartenir à tous. Et d'ailleurs, en passant du laïcat chrétien à la cléricature, il est resté dans la grande Eglise, il s'est seulement avancé vers le chœur, il a gravi les degrés de l'autel : a-t-il vraiment l'impression d'avoir changé de spiritualité ? Non, sans doute, et il serait dommage pour les fidèles, qu'il en fût autrement.

Ces invitations à la prudence n'arrêteront pas — et ce n'est sans doute pas leur but — l'effort qui est en cours. En février 1944, l'assemblée des cardinaux et archevêques de France décidait de le faire aboutir. Beaucoup voient dans la spiritualité du clergé diocésain le grand moyen non seulement d'aider les prêtres dans leur désir de perfection sacerdotale, mais encore de rendre plus parlante, plus attrayante, enthousiasmante la vocation au clergé diocésain dans les régions où elle semble tombée en défaveur.

Son Exc. Mgr Guerry (6) a expliqué, en particulier dans sa communication à la seconde session du Centre de Pastorale Liturgique, ce dont il s'agit. Il ne s'agit pas « d'enfermer les prêtres dans de « petites chapelles » pour lesquelles chacun sait d'ailleurs que MM. les Curés n'ont aucune affection particulière... Si nous parlons d'une spiritualité du clergé diocésain, ce ne peut être que dans la perspective de l'unité de l'Eglise, dans la synthèse unique de la grande spiritualité de l'Eglise ». Mais « il s'agit de savoir s'il existe pour le clergé diocésain des moyens qui lui soient propres de participer au mystère total de l'Eglise »... ; il s'agit de saisir « l'originalité positive de l'état du clergé diocésain, afin de fonder, sur la nature même de sa vocation particulière dans l'Eglise, une manière de promouvoir sa sainteté et de l'aider à mieux remplir, dans la grande vie de l'Eglise, la mission qui lui est spécialement réservée ».

Nous clôturons ici cet examen préliminaire. On voit ce dont il est question et l'importance de l'enjeu. Personne ne veut *isoler* le prêtre diocésain, sous prétexte de le grandir ou de l'encourager. Rien ne serait plus artificiel et appauvrissant que de « lui trouver ou de lui créer, comme s'exprime le 3me Cahier de la Maison-Dieu, ses particularités propres, ses trésors réservés, son petit enclos à lui. Ce qu'il faut, c'est lui rendre au contraire le sens de sa plénitude (7) ».

---

(5) *Vie Spirituelle*, février 1946.
(6) *La Maison-Dieu*, 3, p. 80.
(7) Conclusion des débats, p. 88.

II. LA VOCATION DIOCESAINE

« Rendre au clergé diocésain le sens de sa plénitude » : L'on trouvera sans doute cette formule heureuse, surtout, nous semble-t-il, parce qu'elle veut mettre l'accent — non pas précisément sur la démonstration d'une préférence théorique, mais sur une manière *concrète* de considérer la vocation diocésaine.

Et en effet, nous aurions tort de chercher, *d'abord ou principalement,* à comprendre la vocation du prêtre diocésain par comparaison à la vocation religieuse. C'est cependant ce qu'on fait souvent, par exemple, nous venons de le dire, pour justifier l'élaboration d'une spiritualité du clergé diocésain. Mais le clergé diocésain se laisse-t-il comparer à un Ordre religieux ?

Toute comparaison entre les deux vocations, parce qu'elle établit une commune mesure, transpose les termes dans l'abstrait. Intéressante d'un point de vue théorique, elle laisse dans l'ombre la valeur originale qui, au concret, assure à chacune des deux vocations son vrai sens, son importance providentielle, voulue par Dieu, et la raison *de fait,* pour laquelle un jeune homme, après tant de prédécesseurs qui lui fraient la voie, choisit l'une plutôt que l'autre et reste fidèle à son choix sa vie durant.

Un jour, en voyage à l'étranger, on nous adressa un rhétoricien décidé à la carrière sacerdotale et qui, malgré son ignorance du français, voulait s'engager dans un diocèse de France, parce qu'on y manquait de prêtres. Il demandait qu'on le mit en rapport avec un séminaire. D'où venait cette préférence ? D'un motif tout concret, sans aucun doute, plus exactement d'un fait qui s'imposait providentiellement à lui : l'utilité, la nécessité concrète de l'état qu'il voulait adopter, le service qu'il pouvait rendre et qui avait à ses yeux sa valeur originale. Tel est le point de vue décisif qui juge de l'emploi d'une vie et spécialement de l'excellence de la vocation diocésaine. Le règne de Dieu sur la terre exige des prêtres qui résident au milieu de la population, en ministres du Christ et de l'Eglise visible, pour y accomplir toutes les fonctions jugées nécessaires au salut des âmes, au rayonnement local de la vérité et de la grâce divines.

Il est bon de remarquer aussitôt qu'à cette nécessité peut répondre aussi bien un clergé religieux qu'un clergé séculier. Rien n'empêcherait l'évêque d'organiser lui-même une partie de ses prêtres qui le désireraient, en communauté religieuse diocésaine, ou d'utiliser les services d'une congrégation constituée, telles ces congrégations modernes qui se vouent au ministère paroissial, tel l'Ordre ancien des Prémontrés, dont saint Norbert, archevêque de Magdebourg, aurait voulu faire le type du clergé diocésain.

Il faut et il suffit, au Règne local de Dieu, que l'évêque dispose de collaborateurs dont il sera le chef et le père. Sans doute est-il beaucoup plus naturel et conforme au principe de l'initiative personnelle, que l'Eglise locale, personnifiée dans son chef, dispose de prêtres bien à elle, « incardinés » selon la législation canonique actuelle, « diocésains » dans ce sens du mot.

L'évêque, chargé d'âmes (supposons un vicaire apostolique en territoire de missions) se cherche des coopérateurs indigènes, les forme dans la région même, autour de sa cathédrale, les attache à ce peuple, à cette église locale, qui doit posséder sur son sol tous les organes de la vie.

La mission du prêtre diocésain est providentiellement nécessaire : elle n'a pas besoin d'autre justification. Essayons de la comprendre telle que Dieu la réalise aujourd'hui — par sa grâce dans les cœurs — visiblement, par l'appel authentique de son Eglise ; voyons-la avec sa perfection intrinsèque, sa beauté originale. Collaborer avec l'évêque, image vivante du Christ en cet endroit du monde, c'est épouser avec lui, sous sa dépendance, l'Eglise locale, dans un acte de charité, qui, sans avoir la stabilité du vœu solennel de l'évêque, revêt cependant toute la perfection d'une incardination irrévocable et d'une obéissance filialement promise.

L'évêque est « consacré à » son Eglise, au point que saint Thomas voyait dans la consécration épiscopale, contrairement à l'opinion plus commune aujourd'hui, non un ordre, « l'Ordre par excellence (8) », supérieur au simple presbytérat, mais un office, un « état », l'état de la perfection épiscopale.

Même admise cette conception, l'évêque reçoit seul la plénitude du sacerdoce, en entendant par là non seulement tous les pouvoirs d'ordre, mais encore la pleine juridiction — de droit divin — dans un territoire donné. Ainsi, seul peut ordonner, celui dont le sacerdoce, lié indissolublement à la juridiction territoriale, répond de la structure de l'Eglise locale, de sa survivance.

Le simple presbytérat est l'ordre essentiellement appuyé à la juridiction d'un évêque, soumis dans son exercice, et en fait, limité dans ses pouvoirs. C'est pourquoi il ne confère pas à lui seul un *état de vie*. En effet, si haute, si méritoire, si exigeante de perfection personnelle que soit l'ordination presbytérale, seul l'évêque diocésain, acceptant l'offrande du nouvel Ordinand et lui donnant la mission, assure à l'ordre reçu son application régulière dans le diocèse. Refuser cette distinction entre l'*ordre* presbytéral et l'*état* diocésain, ce serait oublier le sacerdoce véritable du religieux et s'orienter vers la conception d'un « sacerdoce diocésain » dont nous dirons tout à l'heure les inconvénients.

(8) E. Masure, *o.c.*, p. 81.

Il n'en est pas moins vrai, dans la législation actuelle, que l'ordination, obligatoirement précédée de l'incardination, n'a et ne peut avoir qu'un sens : associer définitivement le nouveau prêtre à l'*état* de charité qui est celui de son évêque.

Tel est le fait et il suffit à démontrer l'éminente dignité concrète de l'état du prêtre diocésain. Le don de soi, définitif au sens indiqué, à une Eglise locale, c'est, nous semble-t-il, l'originalité propre du clergé diocésain. Elle donne à la vocation diocésaine sa beauté, sa valeur, sa saveur particulière, son mérite spécifique. Et c'est elle sans doute qui décide *en fait* la vocation diocésaine, et non des préférences raisonnées dans l'abstrait, basées sur une classification des diverses perfections. Le vrai motif qui décide une vocation diocésaine comme une vocation au clergé religieux, n'est-ce pas, en règle générale et en dernière analyse, l'attirante vision de l'œuvre sacerdotale, telle qu'elle s'est manifestée à nos yeux dans les prêtres ou dans les religieux que nous avons connus ? En ce sens, il est heureux de faire connaître aux jeunes gens la vocation sacerdotale par ses réalisations. Nous nous demanderons seulement tout à l'heure si la réalisation la plus profonde, la plus centrale, la plus parlante aussi et la plus concrète, parce que conforme à l'appel mystérieux de la grâce divine dans un cœur généreux, n'est pas le sacrifice d'amour, la messe, avec toute l'intimité divine qu'elle révèle, avec le dévouement généreux qui en déborde. Tant il est vrai que le facteur essentiel du recrutement sacerdotal, du moins hors du cas de déchristianisation générale, c'est la Messe bien dite, ou la Messe *bien continuée* dans la vie généreuse du prêtre.

Si le don de soi à l'Eglise locale est l'élément déterminant de la vocation diocésaine, ne devrait-il pas aussi fonder la spiritualité du clergé diocésain ? Il y aurait erreur, croyons-nous, et nous nous en expliquerons bientôt, à la rattacher à l'idée d'un « sacerdoce diocésain », qui semblerait supposer un lien *sacramentel* avec le diocèse, avec l'évêque local et diviser le presbytérat catholique non pas seulement en deux clergés, mais en deux sacerdoces. D'où la conséquence que le prêtre religieux serait mis « en marge de la hiérarchie », bien qu'il soit rattaché comme le prêtre diocésain à un et même deux évêques, le pape et l'évêque de son domicile. Mais le dévouement total à une terre déterminée, sanctifiée par l'emprise divine, à un peuple, que Dieu a choisi, qu'il aime, qu'il a visité depuis le temps reculé où il a établi chez lui sa première demeure, à un peuple qui par son caractère, ses dons particuliers, sa langue, ses mœurs, forme un objet précis de la conquête divine, qu'il faut connaître, aimer, fréquenter, pénétrer de toute sa sympathie, servir pour le rendre heureux, peuple auquel ceux-là sont précisément et providentiellement adaptés, qui sont nés de lui et que leurs

tempéraments et leurs dons inclinent à vivre avec lui ; le rattachement direct à l'Eglise locale, aux saints qu'elle révère, aux patrons qui la protègent, à sa cathédrale, mère de tant de vénérables églises : tel est, nous semble-t-il, le solide et magnifique fondement de la vocation diocésaine.

Sur ce fondement s'édifieraient aussitôt les trois piliers de la spiritualité diocésaine, si bien mis en lumière avec leur valeur originale, par S. Exc. Mgr Guerry (9) : 1° La dévotion à l'évêque actuel, image, présence, sacrement du Christ dans le diocèse, père, docteur, sanctificateur de ses fidèles, et avant tout de ses prêtres ; 2° L'union avec la communauté presbytérale diocésaine ; 3° Le zèle pour la mission locale, avec ses aspects très variés, avec toutes les fonctions du ministère le plus largement entendu, avec surtout la tâche paroissiale et toutes les vertus du « regimen » territorial. Mission locale certes, à accomplir cependant dans un esprit universel.

III. « SACERDOCE » DIOCESAIN ?

Nous venons d'énumérer les richesses concrètes et originales de la vocation diocésaine. Cela nous met à l'aise pour examiner l'expression déjà rencontrée de « sacerdoce diocésain ». Elle mérite qu'on s'y arrête, parce qu'elle pourrait caractériser une doctrine. Existe-t-il, oui ou non, un « sacerdoce diocésain » ?

Sous la plume de l'auteur bien connu du « Sacrifice du Chef », nous lisons dans son volume *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain* les lignes suivantes :

« Il y a donc (entre l'évêque et les prêtres) non seulement une hiérarchie de juridiction, mais une hiérarchie d'ordre. Et ceci ne veut pas dire seulement que les inférieurs ont moins de pouvoirs d'ordre ou d'autres pouvoirs que les supérieurs, mais signifie que les inférieurs n'exercent leurs pouvoirs qu'en dépendance des supérieurs(10)».

Cette dépendance dans l'exercice même du pouvoir d'ordre, entendue au sens « profond, sacramentel et non pas seulement canonique (11) », comme l'on précise ailleurs, semble définir dans ces textes le « sacerdoce diocésain ». Voudrait-on dire qu'il existe un autre « sacerdoce » non-diocésain, celui du clergé religieux (12) ? Et celui-ci manquerait-il du lien (sacramentel ?) avec l'épiscopat, que l'on suppose exister dans le « sacerdoce diocésain » ? Est-ce en vertu de cette différence entre les deux « sacerdoces » qu'on écrit ce qui suit :

---

(9) *La Maison-Dieu*, 3, p. 82 suiv.
(10) *Op. cit.*, p. 101.
(11) P. 132.
(12) L'auteur dit lui-même, p. 149, note, que le sacrement de l'ordre « est évidemment le même dans le prêtre séculier et le prêtre régulier ». Mais alors comment parler d'un « sacerdoce » diocésain ?

« Ce qui nous attache à notre diocèse, c'est avec l'amour et le désir de la paternité spirituelle complète, au for externe comme au for interne, l'amour de l'œuvre divine quasi achevée : « bonus pastor animam suam dat... Caritatem autem si non habuero, nihil sum ». Nous tentons de la sorte, en principe, bien que dans les limites indiquées, la ressemblance au Christ et aux Apôtres, et nous constituons vraiment l'Église, dont nous formons, sous la dépendance des Evêques, la hiérarchie essentielle, immortelle, irremplaçable, dont nous sommes vraiment les *pères*, les *abbés*, les pasteurs (13) ».

En présence de ces textes, l'on cherche la doctrine profonde qui les expliquerait. Que veut-on dire ? Que l'évêque peut défendre à l'un de ses prêtres l'exercice *licite* de l'Ordre ? Evidemment, mais c'est en vertu de sa juridiction. Que la dépendance de l'ordre presbytéral vis-à-vis de l'évêque intéresserait la *validité* de son exercice ? Un prêtre qui absout sans juridiction n'absout pas, parce que tout jugement exige des sujets, que la simple ordination presbytérale ne donne pas. Mais sans juridiction un prêtre consacre validement. Y aurait-il entre la messe de l'évêque diocésain et celle de son prêtre, entre les deux consécrations, une dépendance, une sorte de lien de *causalité* (14) ? Le prêtre diocésain consacrerait-il en vertu d'une *délégation* de son évêque ? Insinuerait-on que le prêtre diocésain se rattache à son évêque par son sacerdoce même, son « sacerdoce diocésain », peut-être en vertu de son ordination ? Concevrait-on une différence intrinsèque entre le « sacerdoce diocésain » et le « sacerdoce religieux » ?

Ce n'est pas notre intention de rechercher ici les réponses que donnerait à ces questions l'ouvrage de M. le chan. Masure. Nous nous bornons à attirer l'attention sur toutes les équivoques qui se glissent sous le terme de « sacerdoce diocésain » et qui suffisent, pensons-nous, pour condamner l'expression, surtout au sens de rattachement par l'ordination même à l'évêque du diocèse.

Comme ministre du sacrement de l'ordre, l'évêque n'est pas source, il est instrument. Par son ordination, le prêtre communique non au sacerdoce de *tel* évêque, mais à celui du Christ et, par lui, au grand sacerdoce catholique hiérarchique, partagé en plénitude par le pape et tous les évêques, et en participation subordonnée par les simples prêtres. Le prêtre serait-il moins diocésain pour avoir reçu l'ordination d'un autre que de son Ordinaire ? Et tous les prêtres d'un diocèse ont-ils été ordonnés par leur évêque actuel ? Une fois conféré, le pouvoir d'ordre appartient au nouveau prêtre : s'il consacre le corps et le sang du Christ, s'il absout, s'il bénit, c'est par la puissance du Christ,

(13) *Op. cit.*, p. 136.
(14) Thils, *o.c.*, p. 226-227, s'oppose à bon droit à cette conception.

non par celle de son évêque. Ainsi comment parler de « sacerdoce diocésain » ? Aucune différence du point de vue du sacrement, du sacerdoce, ne sépare les prêtres diocésains des prêtres religieux, même les plus exempts.

Sans doute un lien affectif très sensible s'établit surnaturellement entre l'évêque et ses ordonnés. Même ceux qui ne seront pas ses prêtres diocésains. Et pourquoi ? Saint Thomas l'explique ([15]). Dans le sacrement de l'Ordre, il s'agit d'un pouvoir à conférer, « à transmettre au détail par celui qui le détient en plénitude ». Ce ne sont pas, par exemple, le calice et la patène, qui constituent la matière du sacrement, mais leur tradition par l'évêque. « Aussi, écrit saint Thomas, l'efficacité des autres sacrements réside-t-elle surtout dans la matière qui signifie et contient la vertu divine, grâce à l'action sanctifiante qu'y joint le ministre ; mais l'efficacité de l'ordre réside principalement dans celui qui administre le sacrement. Et la matière sert plutôt à faire apparaître la puissance que confère celui qui la détient ».

Cela veut-il dire que, Dieu restant toujours cause première de l'effet sacramentel, l'évêque soit élevé au rang de « cause seconde principale », comme le propose M. l'abbé Lemaître dans son excellent ouvrage « Notre Sacerdoce » ([16]) ? Nous ne croyons pas qu'on puisse tirer cette conclusion du texte de saint Thomas. Le signe du sacrement — forme et matière — agit comme cause instrumentale. L'évêque fait partie du signe, voilà ce que dit saint Thomas, l'évêque, détenteur des pouvoirs de l'Ordre, les communique sensiblement en imposant ses mains, en tendant les objets, gestes qui caractérisent la transmission des pouvoirs. Il fait donc partie de la cause instrumentale *matérielle*. Par ailleurs, comme ministre, il unit la forme — les paroles — à la matière : il est cause instrumentale *ministérielle*. Mais rien n'autorise à l'appeler cause seconde principale, ce qui semblerait lui attribuer une causalité efficiente, proportionnée à l'effet surnaturel. Celui-ci dépasse toute causalité créée, l'évêque, fût-il associé au signe, reste au rang de cause instrumentale. Mais à la vérité, à la différence du simple ministre, dans le baptême par exemple, sa personne consacrée est l'intermédiaire de la vertu divine et *touche* les ordinands. Il y a donc là en effet une sorte de génération et de paternité spirituelle ([17]).

En repoussant l'expression de « sacerdoce diocésain », nions-nous que le presbytérat soit essentiellement un sacerdoce d'aide et de collaboration appuyé à l'épiscopat ? Nullement. Son origine, sa rai-

(15) *Summa Theol., Supplem.*, q. 34, art. 5.
(16) P. 123. Nous renvoyons le lecteur au compte rendu de la bibliographie, où nous disons tout le bien que nous pensons de cet ouvrage.
(17) *Ibid.*, p. 123.

son d'être, sa liturgie, le texte du Pontifical qui le détermine, tout indique que le simple prêtre a besoin d'*un* évêque pour atteindre sa perfection d'état sacerdotal.

C'est pourquoi nous avons rattaché ci-dessus la perfection propre de la vocation diocésaine non pas à l'ordination mais à l'incardination. N'allons-nous voir sous ce mot qu'une froide formalité juridique qui nous laisse profondément étrangers à notre évêque ? Toutes nos relations sociales, même celles de père à enfant, transcrites en termes de loi, limitées artificiellement au for externe, interprétées au minimum littéral, se transforment en formules mortes, qui n'auraient plus rien de cordial, si nous ne savions retrouver, sous la légalité extérieure, la réalité vivante, celle que Dieu a créée, le lien de la charité. L'évêque reçoit du Christ lui-même la paternité spirituelle sur tous les enfants de Dieu de son diocèse et avant tout sur la famille sacerdotale. Il est pour ses prêtres tout ce que serait le Christ en personne. Telle est la réalité que la « juridiction » traduit au dehors : Ce « pouvoir de diriger la société parfaite vers sa fin », c'est un pouvoir de charité paternelle sur une communauté de frères, en marche vers la sainteté, vers cette perfection, dont le lien est encore la charité. Et à cette charité du père, le prêtre doit répondre par la charité filiale. Moins apparente dans de grands diocèses, elle peut cependant animer toute la vie profonde du prêtre, renouveler sans cesse le don de sa personne à son Eglise, réveiller à chaque occasion d'obéissance le promitto fervent de son ordination, entretenir sa foi et sa confiance cordiale dans la direction épiscopale.

Concluons ici notre discussion sur le « sacerdoce diocésain ». Il n'est nullement nécessaire, pour rendre toute sa valeur cordiale au lien qui nous unit à notre évêque, d'adopter une conception qui détruirait l'unité foncière du sacerdoce catholique.

Tout prêtre s'appuie sur l'épiscopat et doit s'unir au pape et à son évêque. La juridiction de la sainte Eglise vient à nous de deux manières : localement par l'évêque diocésain, universellement par le successeur de Pierre. Le clergé religieux, dans la mesure où il est « exempt » — et le clergé diocésain mettent chacun l'accent sur une de ces juridictions, sans oublier l'autre, ni la légitime subordination de l'une à l'autre.

Si *diocésain* ne s'oppose pas à *romain* [18], *romain* ne s'oppose pas non plus à *diocésain*. Même exempts, les religieux se rattachent à l'évêque du diocèse par de nombreux liens, voulus par l'Eglise. De sorte que les deux clergés, frères dans le sacerdoce, le sont aussi sur le terrain spécifiquement diocésain.

---

(18) Thils, *o.c.*, p. 8.

Encore une fois, ces liens que noue autour de nous la juridiction ecclésiastique, voyons-les comme un double réseau d'amour, dont l'Eglise maternelle nous entoure pour nous garder unis au Christ et unis entre nous. Ce sont les témoins extérieurs, visibles, juridiques, du Règne mystique du Souverain Prêtre en tous ses prêtres et des profondes relations de charité que ce Règne établit entre nos évêques et nous. D'autres témoins encore de cette union mystérieuse, intéressent les deux clergés : la prière si fréquente « pro Papa nostro — et pro Antistite nostro », l'oraison des anniversaires, élection, consécration, couronnement, la célébration des dédicaces des Eglises mères de Rome, de notre cathédrale, la fête des patrons diocésains.

Bref, le sacerdoce catholique est un et voilà pourquoi la spiritualité du clergé diocésain devrait être d'abord une spiritualité du « sacerdoce presbytéral ». C'est la vérité que met en relief M. l'abbé Lemaître quand il écrit à la fin de ses deux premiers chapitres :

« De cette étude sur l'institution, la transmission et la nature du sacerdoce catholique, une idée maîtresse se dégage : celle de son unité, principe de sa grandeur... Unité d'origine... Unité de but et d'action... Unité de nature... il n'y a qu'un seul et même sacerdoce exercé au milieu du monde... ou dans la vie religieuse... Il a toujours la même grandeur, la même éminente dignité, étant partout et toujours identique, participation à la dignité sacerdotale et aux pouvoirs sacerdotaux du Souverain Prêtre » ([19]).

IV. « PERFECTION APOSTOLIQUE » ?

Une quatrième question s'offre à notre examen : Devons-nous donner raison aux auteurs qui revendiquent pour le clergé diocésain un idéal de perfection bien à lui, distinct nettement de l'idéal de perfection des religieux ?

C'est la thèse du volume *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*. « Il existe, dit l'auteur, un état de vie et probablement un seul, qui est défini et constitué par l'exercice de la charité, l'état épiscopal... Etre prêtre diocésain, c'est-à-dire prêtre à la disposition de l'évêque, et cela dans le sens profond, *sacramentel* ([20]), non seulement canonique, du *promittis mihi oboedientiam*..., c'est bénéficier

(19) *Op. cit.*, p. 110.

(20) C'est nous qui soulignons ce rappel de la conception du « *sacerdoce diocésain* ». L'auteur dit ailleurs, comme de juste, que le Souverain Pontificat est à fortiori l'état de charité. Or le religieux exempt n'est-il pas « prêtre à la disposition de l'évêque » de Rome ? Et n'a-t-il pas aussi, au jour de l'ordination, prononcé son « promitto » ? Son sacerdoce à lui aussi le met dans l'*état de charité*, et pourquoi dès lors distinguer le « sacerdoce diocésain » ? Il paraît assez difficile de mettre tout cela d'accord.

déjà de l'état de perfection de celui-ci... » Dès lors « combien il faut l'aimer... notre état diocésain... Et comme il nous apparaît beau dans la lumière où nous venons de le replacer. Fils de la divine charité, au service de laquelle il a été créé, il nous élève au-dessus de toutes les ascèses particulières... (21) ». Telle est la conséquence sur laquelle on insiste : « Ces considérations nous amènent à concevoir l'état sacerdotal comme capable par lui-même de nous fournir des moyens de perfection »... à concevoir deux ordres de perfection tout à fait distincts (diocésain et religieux) qui peuvent se rencontrer en certains points, mais dont tous les éléments, apparemment semblables, restent fidèles à leur loi d'origine (22). Ex. La messe du religieux : exercice de règle ; la messe du prêtre diocésain : service paroissial (23). Quant aux trois conseils évangéliques, l'auteur ne se contente pas de se référer au cardinal Mercier : Les moyens de perfection du religieux ne sont ni les seuls ni les meilleurs ; ailleurs il déclare : « Cette sainteté par la séparation, ne la reconnaissez-vous pas ? C'est encore une idée de l'Ancien Testament, dépassée dans les Evangiles par une autre conception, beaucoup plus dynamique de la sainteté, conçue cette fois comme une action charitable au sein de la masse : vos estis lux mundi... (24) ».

La distinction des deux ordres de perfection serait si profonde qu'« en simplifiant les choses, on peut dire que l'évêque n'a pas besoin de pratiquer d'ascèse, pour être dans l'état parfait » (25). « Le simple prêtre diocésain n'en est pas là... il n'est pas assez évêque pour que la charité actionne et sanctifie toutes ses occupations... Et cependant il possède en soi-même, de par la vertu de son ordination, une attache institutionnelle à l'exercice de la vertu de charité, et ce lien sacramentel est bien supérieur aux organisations de conseil (26) ».

Et pourtant ces « conseils évangéliques », attribués ci-dessus à l'Ancien Testament, l'auteur les déclarera à la fin de son volume « excellents et pratiquement obligatoires » (27).

---

(21) *O.c.*, p. 129-135, passim.
(22) *O.c.*, p. 137 et 148.
(23) *O.c.*, p. 152. Ne sont-ce pas là des affirmations bien arbitraires et superficielles ? Pourquoi le religieux prêtre ne verrait-il pas d'abord dans sa messe un service d'Eglise, l'offrande du monde, acte de charité pastorale dans toute la force du terme ? Qu'on note cette phrase de Pie XI (Bulle Umbratilem, 8 juillet 1924, au Général des Chartreux, *A.A.S.*, 15-10-24) citée par Lemaître, *o.c.*, p. 194 : « Ceux qui se vouent au ministère de la prière et de la pénitence, contribuent à l'accroissement de l'Eglise et au salut du genre humain *plus que* ceux qui, par leurs travaux, cultivent le champ du Seigneur ». Ces prêtres cloîtrés ne seraient-ils pas « en service d'Eglise » ?
(24) *O.c.*, p. 71.
(25) *O.c.*, p. 154.
(26) *O.c.*, p. 155. Nous croyons saisir ici cette confusion entre la perfection d'état et la perfection d'effort, dont nous parlons plus loin.
(27) *O.c.*, p. 157.

Si nous avons cité ces passages, ce n'est pas encore une fois que nous prétendions en faire l'exégèse exacte ni le procès. L'on a vu par nos citations que la pensée de l'auteur se corrige elle-même en plus d'un point.

Nous voulions simplement, *à l'occasion* de ces textes, poser la question, à laquelle il nous paraît important de répondre, à cause des répercussions pratiques de ces idées : Est-il traditionnel, est-il vrai d'opposer deux types de perfections chrétiennes, l'une la « perfection apostolique », qui serait caractéristique de l'état diocésain, et qui disposerait de moyens éminents de sanctification, à savoir l'exercice de la charité pastorale ; — l'autre la « perfection religieuse », basée sur la pratique des trois conseils évangéliques, moyens propres à la vie religieuse et qui ne s'imposent pas à l'imitation, n'étant pas les meilleurs ?

Cette distinction de nature et d'adaptation que l'on veut introduire entre les deux perfections s'insinue également ou s'affirme dans l'ouvrage, si riche d'ailleurs, de M. l'abbé Thils, *Nature et Spiritualité du Clergé diocésain* (28). L'auteur cite fréquemment le chan. Masure, mais il reste indépendant et marque même nettement son opposition sur des points essentiels (29). Cependant, nous croyons découvrir chez lui une certaine insistance à détacher le clergé diocésain de toute imitation de l'état religieux. Même si le prêtre diocésain paraît ressembler au religieux par l'usage des mêmes moyens, cette ressemblance, dit l'auteur, n'est que « bien matérielle, puisque nous les assumons dans un but et d'après les normes très différents de ceux qui régissent la vie religieuse : ce but, c'est la valorisation de notre ministère pastoral, autant que l'exercice de l'ascèse chrétienne ; ces normes, ce sont les possibilités de la vie apostolique concrète que nous devons mener ». (30)

Certes l'auteur reprocherait au prêtre d'écarter à priori de sa vie les moyens « religieux ». Il cite même, de Son Eminence le Cardinal Van Roey, ces paroles très nettes sur la perfection d'état (et indirectement sur la perfection d'effort) : « Il est certain que l'état religieux est plus parfait que l'état non religieux, que le prêtre religieux est dans un état plus parfait que le prêtre séculier, car l'état religieux suppose qu'on fait vœu d'observer les conseils évangéliques, que Jésus a proposés comme moyens de perfection » (31).

---

(28) Qu'on veuille bien trouver, à la bibliographie, le compte rendu où nous donnons une vue d'ensemble sur ce grand ouvrage précieux à plus d'un titre.

(29) P. 226.

(30) P. 328. — Nous faisons totalement abstraction dans ces pages du sens ancien de la « vie apostolique ». « Cette notion était courante dans l'Eglise » (4e s.). On parle par ex. de la « vie apostolique » des Pères du désert (Cfr *Dict. de Spiritualité I*, col. 796). C'était en effet la vie des conseils évangéliques qui paraissait la plus voisine de celle des Apôtres. Tout autre l'idée actuelle d'opposer la « perfection apostolique » à la vie religieuse !

(31) P. 398. La citation continue en affirmant la prépondérance de la per-

Mais il termine son ouvrage en acceptant la thèse assez différente, que nous avons rappelée plus haut : « Les moyens de perfection du religieux sont assurément dignes d'approbation et d'éloge... Mais ils ne sont ni les seuls, ni les meilleurs ». ([32])

Qu'on nous permette maintenant de proposer pour notre part une réponse à la question énoncée ci-dessus.

1. De prime abord cette distinction entre les deux perfections, « apostolique » et « religieuse », semble se heurter à un fait éclatant qui s'est imposé dans l'Eglise du Christ. Le clergé religieux, dans son immense majorité, est avant tout orienté vers la vie apostolique. Aussi peut-on se demander comment la comparaison toujours périlleuse il est vrai ([33]) entre les deux clergés a abouti à poser, comme caractère spécifique de la perfection diocésaine, cela même qui caractérise la plupart des vocations religieuses. Qu'on interroge la vie des saints François, Dominique, Ignace et de tant de fondateurs modernes, et les Constitutions qu'ils ont écrites, jusqu'à ce jeune institut des Fils de la Charité, entièrement voué à l'apostolat paroissial des quartiers pauvres, on verra que tous ont voulu *d'abord* être apôtres, et que *pour l'être à fond,* ils ont choisi la perfection des conseils dans l'état religieux.

Je suppose bien une objection, apparentée à l'idée du « sacerdoce diocésain » : La vie apostolique diocésaine, par son caractère « hiérarchique », signifierait tout autre chose que la vertu, l'exercice *ascétique* de l'apostolat. « Aujourd'hui grâce à l'Action Catholique, écrit-on par exemple, les fidèles ont compris que la mission du clergé diocésain était éminente, irremplaçable, *la seule qui soit proprement d'Eglise* ; les religieux sont des auxiliaires utiles, nécessaires peut-être, mais *qui ne sauraient en aucune façon constituer le vrai fondement de la conquête apostolique et missionnaire* ». ([34]) C'est nous qui soulignons ces mots qui paraissent écrits hors du réel quotidien. D'abord on ne peut dénier au clergé religieux le rattachement *authentique* à la hiérarchie, pas plus que son *idonéité* évidente à être employé par l'évêque pour les tâches diocésaines. Ensuite peut-on oublier le fait que la conquête « apostolique et missionnaire » est exer

---

fection de fait : « Cela ne veut pas dire que tel religieux soit plus parfait que tel prêtre ; et tout est là, car la perfection ne consiste pas dans l'état qu'on embrasse, mais dans la vie que l'on y mène et dans les actes de vertu qu'on accomplit. On doit donc considérer concrètement les choses » (*Au service de l'Eglise,* t. I, p. 173). Notre exposé sur la triple perfection de fait, d'effort, d'état (cfr ci-après p. 206) est, croyons-nous, conforme à la doctrine limpide du texte que nous venons de reproduire.

(32) P. 402 : citation du card. Mercier.

(33) Cfr ci-dessus, p. 195.

(34) Abbé Martimort, Réponse à l'enquête, publiée dans *L'Union Apostolique,* 1945, p. 119.

cée dans d'immenses territoires par un clergé religieux ? De toutes façons l'objection porterait à faux. Car ici nous comparons les perfections spirituelles, non les états reconnus par l'Eglise ; or toute l'histoire de l'apostolat chrétien est là pour repousser ce dédoublement artificiel entre la perfection spirituelle de type apostolique et la perfection spirituelle de type religieux.

Ce que l'on voudrait dire plutôt, c'est qu'il existe des *missions* apostoliques différentes, depuis l'action directe jusqu'à l'apostolat de la pure prière, et donc des *adaptations* différentes de la perfection évangélique ; mais celle-ci, à travers la diversité des « écoles » de spiritualité, reste partout fidèle à l'esprit des trois conseils.

2. Il faut maintenant nous demander de quelle perfection l'on veut parler lorsqu'on oppose les perfections « apostolique » et religieuse. En précisant les sens divers du mot perfection, il apparaîtra, pensons-nous, que l'opposition des deux perfections n'est pas exempte d'une certaine confusion entre perfection d'effort et perfection d'état.

Une distinction s'impose avant toute autre entre la perfection *personnelle* et la perfection *d'état*. La première se présente de deux manières : la perfection *de fait* et la perfection *d'effort*.

Perfection de fait. Elle est pour chacun l'accomplissement volontaire parfait de la volonté divine sur lui. C'est d'après l'Evangile la formule unique de la charité divine et de l'imitation du Christ. Dieu manifeste sa volonté par tout l'ordre providentiel qui nous concerne, par son Eglise où parlent ses remplaçants visibles, par ses inspirations. Nous sommes ici dans le concret, tel qu'il est voulu par Dieu : seule sainteté possible, seule sainteté nécessaire, offerte à tous, dans tous les états de vie. C'est la seule qu'à travers toutes les aspirations subjectives, même les plus respectables — le désir de la vocation religieuse, par exemple, chez une jeune fille retenue auprès de sa mère malade —, nous devons vouloir pour nous-mêmes et conseiller aux autres dans la direction des âmes. C'est elle qui justifie pleinement et magnifiquement, nous l'avons dit, les vocations diocésaines, tout autant que les vocations religieuses. Les dons, les tempéraments, les préparations, les milieux, les rencontres providentielles diffèrent, et donc les désirs et les aspirations, et aussi les besoins locaux, et l'appel entendu, celui de l'évêque diocésain ou celui du supérieur religieux au nom de l'Eglise. Que de curés ont transmis à de jeunes paroissiens l'appel aux missions lointaines, que de religieux se sont faits les apôtres du recrutement diocésain. Chacun peut, en répondant parfaitement à la grâce d'état, parvenir *de fait* à la perfection de la charité.

Perfection d'effort. Les *moyens* sont divers et plus ou

moins parfaits, pour mener, dans chaque état, à la charité parfaite qui est le terme. L'état lui-même est moyen.

Ne parlons pas ici de l'« effort » de Dieu : sa grâce multiforme, qui revient toujours à celle de la charité ; ses moyens providentiels de nous la transmettre, qui reviennent toujours aux appels ou au don de sa charité : en particulier, ses sacrements, qui tous rayonnent de l'Eucharistie, sacrement de la charité.

Parlons de nos moyens à nous, de notre réponse à la grâce. Ascèse, mystique, action. S'adapter à la sainteté du Christ, s'unir à la vie du Christ, accomplir l'œuvre du Christ. Vertus, oraison, apostolat : trois faisceaux de moyens, étroitement unis. C'est l'amour de Dieu qui les fait choisir, c'est à l'amour de Dieu qu'ils conduisent, c'est l'amour de Dieu qu'ils exercent.

Or parmi tous les moyens, l'Eglise a mis à part ceux qui s'appelèrent les trois conseils évangéliques. Trois conseils entre beaucoup d'autres, peut-être ? « Ni les seuls, ni les meilleurs » ? Ce serait ne pas les comprendre. Pauvreté, chasteté, obéissance, trois esprits étroitement associés, qui représentent la triple abnégation de la triple concupiscence, c'est-à-dire le renoncement parfait, le renoncement chrétien, évangélique, la Croix, où l'on trouve Jésus, le Rédempteur. « Va, vends tes biens, donne le prix aux pauvres et *suis-moi* ». On se renonce en effet par amour pour le Christ, pour se consacrer entièrement à Dieu et à son œuvre, celle qu'il nous demande à nous, surtout la vie apostolique, le pur Règne de Dieu : « Veni, sequere me... Et relictis omnibus, secuti sunt eum ».

Il est certain que les trois conseils sont avant tout des dispositions d'esprit. *L'esprit* des conseils est proposé à tous, mais non pas toujours leur pratique effective, sinon en dépendance du devoir d'état, de la perfection de fait. Le texte de saint Matthieu témoigne déjà de l'interprétation spirituelle de la pauvreté : « Beati pauperes spiritu », bienheureux les détachés. Au contraire la chasteté de conseil a toujours été interprétée de la chasteté parfaite, effective ; elle comprend toutes les vertus du renoncement aux plaisirs des sens. Aujourd'hui on admet à bon droit la vertu chrétienne de chasteté conjugale, influencée par l'idéal de la chasteté parfaite, révélé *à tous* dans le Christ et sa Mère. Quant à l'obéissance, elle comporte tous les degrés de l'humilité, de la soumission au supérieur légitime et de la consécration de l'autonomie spirituelle à Dieu.

Nous parlons donc ici des trois conseils indépendamment de la vie religieuse qui les consacre par les vœux publics, par l'*état* religieux. C'est leur sens profond de parfait détachement dans la recherche de Dieu, qui assure à l'homme la perfection évangélique d'effort. Ils ne sont le monopole d'aucun état, ils sont pour tous. Qui veut se sanctifier les adopte et les met en pratique selon son devoir d'état.

Parler ainsi, ce n'est donc pas nier l'obligation primordiale du de-

voir d'état — ni la primauté de la charité — ni la valeur sanctifiante des œuvres de charité — surtout de la charité pastorale.

La charité divine est la grande vertu, elle est l'exercice même de la sainteté. Mais elle exige de se monnayer en mille vertus et, selon l'Evangile, en parfait renoncement, pour atteindre au don parfait : inévitablement elle pousse à l'esprit et à la pratique du triple conseil.

D'innombrables religieux font des œuvres de charité corporelle ou apostolique leur devoir d'état : ils n'ont jamais cru que la pratique de la charité les dispensât de celle des conseils, ni même qu'elle en différât. « On ne resterait pas longtemps en état intérieur de charité, on ne ferait pas longtemps de la vraie charité si l'on ne demeurait sur ses gardes. Vrai de l'évêque, cela l'est aussi du prêtre son collaborateur... Nous sommes des hommes ! A ce fait essentiel, ni le sacerdoce possédé en plénitude, ni l'état de perfection, ni la fonction de charité ne changent rien ». (35)

Démontrerait-on de telles évidences, si l'on n'avait pas semblé présenter la sainteté « apostolique » du prêtre diocésain comme distincte par nature de la sainteté des trois conseils, et en possession d'autres moyens, « plus parfaits » ?... A-t-on servi de la sorte la cause de notre sanctification sacerdotale ? A-t-on trouvé une base solide pour édifier la spiritualité du clergé ?

Au fond, en rattachant à bon droit la « perfection » du prêtre diocésain à la « perfection » de l'état épiscopal, n'aurait-on pas confondu parfois la perfection d'effort et la perfection d'état ? Parlons maintenant de cette dernière.

Perfection d'état. Puisque c'est à saint Thomas qu'on se réfère pour étudier la perfection de l'état épiscopal, qu'on tient à comparer, à propos du clergé diocésain, à celle de l'état religieux, nous voudrions tenter d'exposer la pensée du saint Docteur : les conclusions s'imposeront, croyons-nous, d'elles-mêmes.

Saint Thomas précise d'abord que la perfection d'état ne concerne pas l'état *intérieur* « par comparaison au jugement de Dieu », mais l'état *extérieur*, « par comparaison avec l'Eglise », c'est-à-dire, explique-t-il, que « de la diversité des états naît *une certaine beauté de l'Eglise* » (36). La perfection d'état « ne tient donc pas, dit-il, à l'acte de charité parfaite ».

C'est affirmer que la perfection ici en cause ne dira rien quant à la perfection personnelle du sujet qui en sera revêtu, sinon que « noblesse oblige » et que Dieu normalement donnera ses grâces en proportion des obligations qu'il impose ou qu'il reconnaît.

A quelles conditions un *état* accède-t-il à la perfection ? Il faut 1) qu'on s'y *oblige* « ad ea quae sunt perfectionis », objet de l'état

(35) Lemaître, *o.c.*, p. 238, 239.
(36) IIª IIªᵉ, q. 184, a. 4, c.

parfait, 2) de la manière *la plus définitive possible* — il s'agit du plus haut degré, 3) moyennant une *solennité* reconnue par l'Eglise et consacrant l'obligation.

Deux états réalisent ces conditions : l'état épiscopal, grâce à la consécration qui voue l'évêque, par un vœu solennel, au service de son diocèse ; l'état religieux, par la profession solennelle qui voue le religieux à la pratique de la perfection évangélique selon les trois grands conseils.

Peut-on comparer ces deux états parfaits ? Aucune difficulté quant aux deuxième et troisième conditions : tous deux les réalisent de façon différente, mais facilement comparable : consécration épiscopale, d'une part, vœux religieux de l'autre. La première condition au contraire doit être examinée de près, car il saute aux yeux que les deux obligations se meuvent sur des plans différents.

L'évêque s'oblige à la charité pastorale : il sera « perfector ». Il est sur le terrain de la sainteté à communiquer. Le religieux sur celui de la sainteté à acquérir. Saint Thomas dit en une seule formule : « Tous deux s'obligent *ad ea quae sunt perfectionis* ». Ce que l'on commente en ajoutant : l'évêque est dans l'état de perfection acquise, le religieux dans celui de perfection à acquérir. S'aperçoit-on de l'équivoque ? La perfection à acquérir, c'est évidemment pour tout homme qui y est décidé — évêque compris — la perfection personnelle, à poursuivre par l'effort, par la perfection des moyens, des trois conseils. La perfection acquise : si vous l'entendez au sens de sainteté personnelle, vous aboutissez à l'absurde. L'état de perfection personnelle *acquise* serait ni plus ni moins la confirmation en grâce, en sainteté. Voilà ce que l'évêque recevrait le jour de sa consécration ! Voilà ce qu'il s'engagerait à démontrer désormais à tous les regards ! Voilà pourtant qui ressemble beaucoup aux textes cités plus haut : « En simplifiant les choses, on peut dire que l'évêque n'a pas besoin de pratiquer d'ascèse, pour être dans l'état parfait »... et le reste, sur le prêtre diocésain, qui lui ne bénéficie pas encore de cette « sanctification de toutes ses opérations... mais cependant possède en vertu de son ordination une attache institutionnelle à l'exercice de la charité, lien sacramentel bien supérieur aux organisations de conseil ». (37) N'est-ce pas en réalité confondre la perfection d'effort (pratique de l'ascèse, sanctification..., exercice de la charité) et la perfection d'état ? Est-ce là le fondement de toute cette doctrine de « perfection apostolique » (en quel sens ? d'état ? d'effort ?) qui s'affirme si différente, hétérogène, et parfois autosuffisante en face de la « perfection » des trois conseils (perfection d'effort celle-ci) ?

Même constatation *en décrivant* la perfection d'état de l'évêque.

(37) Masure, *o.c.*, p. 155 ; voir ci-dessus, p. 203.

L'évêque est l'image du Christ, sa réalisation vivante, nécessairement unique, dans l'Eglise locale. C'est pourquoi il se voue à la stabilité : il épouse son Eglise. De là son anneau, ses vêtements et ses ornements pontificaux, son trône dans sa cathédrale, ses pouvoirs d'ordre, son autorité, sa mission pastorale, doctrinale, sanctificatrice. Encore une fois, il devient tout cela, l'état est acquis le jour de son sacre. Déduira-t-on de là qu'il est « par état en possession de *moyens* de perfection supérieurs à ceux du religieux » ? ([38]) N'apparaît-il pas au contraire que l'état épiscopal, s'il impose des *obligations* et s'il promet toutes les *grâces* nécessaires, n'a point comme objet propre de donner des *moyens,* ni, par exemple, pour acquérir la science religieuse, dont l'évêque a besoin pour son rôle de docteur : il y faudra toujours l'étude, la consultation ; ni non plus pour sa perfection personnelle : il y faudra toujours l'ascèse, l'union à Dieu, autant que le travail apostolique.

On nous dit que l'exercice des charges épiscopales représente le « moyen » par excellence, puisque la charité s'y dépense sans cesse. Rien de sanctifiant en effet comme l'exercice de la charité. Mais n'y a-t-il pas confusion entre l'accomplissement d'une tâche de charité, qui ne confère tout de même pas la grâce ex opere operato, et la charité intérieure, la perfection personnelle ? Or l'Evangile nous assure que l'on n'aimera pas Dieu, si l'on ne se renonce soi-même. Et pour aimer Dieu et ses frères *parfaitement,* l'homme doit arriver à se renoncer *parfaitement.* La charité apparaît donc toujours comme un *terme,* et le parfait renoncement comme le *moyen* parfait. Il n'est autre que le triple conseil évangélique. « Qui non baiulat crucem suam, non potest me sequi. Si vis perfectus esse, vade, vende... et veni, sequere me ». Rien n'autorise donc à conclure, à partir de la perfection de l'état épiscopal, à une perfection d'effort différente, parallèle à celle du renoncement évangélique.

Ne s'aperçoit-on pas que ce privilège de sainteté accordé *à l'état,* à la charge comme telle, bouleverse toute la doctrine spirituelle traditionnelle ? Si l'évêque par état était mis en possession des moyens les plus parfaits de la sainteté personnelle, il s'en suivrait que, du point de vue ascétique, chacun devrait désirer de toutes ses forces accéder à l'épiscopat. Conséquence assez ridicule et contraire à la pratique des saints.

On en appelle encore au texte de saint Thomas où, comparant les deux états parfaits, il reconnaît à l'évêque une perfection plus haute ([39]). Mais en quel sens ? Au sens d'une perfection d'effort ? Nullement. Il s'agit de la perfection d'état. Et en effet, il est plus « beau », en face de l'Eglise, de représenter le Christ, Perfector, Doc-

(38) Thils, *o.c.*, p. 402, citant le Card. Mercier.
(39) IIª IIªᵉ, q. 184, a. 7.

teur et Roi, c'est d'ailleurs plus nécessaire et plus constitutif de l'Église visible, et aussi plus rare, que de représenter la tendance à la perfection, rôle offert en principe à tous. La perfection de l'évêque lui donne le rôle du Christ, celle du religieux le laisse parmi les créatures. Voilà bien de quoi préférer la première, sur le plan de la perfection d'état, mais non de la rendre indépendante de la perfection des conseils évangéliques, objet de l'autre état parfait.

Nous ne parlerons pas autrement de la perfection d'état du religieux. Si on voulait la confondre avec la perfection d'effort, les textes de saint Thomas, qui en face de l'évêque « perfector », placent le religieux « ut perfectus », prendraient un sens absurde. Par état le religieux représente dans l'Église une « beauté » spéciale : l'esprit évangélique adopté dans sa totalité et définitivement. Telle est la signification *publique* de la profession religieuse, telle est sa tâche, qui a sa place désormais marquée dans la structure de l'Église.

Pense-t-on que l'état religieux remplirait cette tâche aux yeux de l'Église si les trois conseils, que l'Église elle-même impose à toute vie religieuse « authentique », représentaient seulement trois vertus particulières choisies entre dix autres, si les trois conseils n'étaient pas les meilleurs moyens — en soi — de tendre à la perfection ?

On voit qu'en attribuant, avec saint Thomas, aux deux états le rang suprême d'état parfait, on canonise ce que chacun représente : dans l'état épiscopal, la figuration vivante de la charité parfaite du Christ ; dans l'état religieux — et tel est bien le jugement officiel de l'Église à son sujet — la forme évangélique de la vie. Dans le premier, la perfection du terme, resplendissant sur le visage du Christ, Roi, Docteur, Prêtre ; dans le second la perfection des moyens, le plein renoncement, pour la consécration de tout l'homme à Dieu et à son œuvre apostolique.

Un mot encore à propos des vœux, dernière source de confusion. Le vœu en effet, qui fait partie intégrante de la perfection d'état, puisqu'il lui confère la stabilité la plus définitive, n'est-il pas en même temps *moyen* de perfection personnelle (40) ? Sans doute, mais qu'on n'oublie pas qu'il s'agit ici — et essentiellement — de vœux *publics* : c'est à ce titre qu'ils fondent la perfection d'état et lui assurent ce caractère de religion, véritable dédicace, consacrant la personne tout entière au culte divin, l'évêque comme Pontife, représentant un peuple, le religieux comme offrande unie au Corps mystique. Il est bien vrai que le don de soi à l'état parfait constitue ainsi un acte de grand mérite (un nouveau baptême, selon l'opinion reçue), destiné à persévérer, à se renouveler et à marquer toute la vie, à condition de nouveau que le grand renoncement du début se monnaie tous les jours par la perfection de l'effort quotidien.

(40) Cfr Thils, *o.c.*, p. 376-377. Dans ces pages, le vœu public n'est-il pas oublié ?

Hâtons-nous de dire ce qui intéresse le prêtre diocésain — et tout prêtre — dans cette discussion sur la perfection d'état, ouverte à son sujet.

1. A la différence de la consécration épiscopale, l'ordination du simple prêtre ne comporte pas le vœu solennel de la charge pastorale, malgré la grande « solennité » de la collation des ordres qu'il ne faut pas invoquer ici. Mais l'ordination ne peut avoir lieu de par la législation de l'Eglise, que moyennant l'incardination dans une Eglise locale ou le rattachement à une Religion. Pour tout prêtre, c'est donc le don de soi à la tâche apostolique, plus ou moins précisée, mais parfaitement réelle aussi pour le religieux contemplatif ; c'est le lien surnaturel avec le pape et l'évêque du lieu, c'est la collaboration, promise par l'ordinand, sanctionnée par l'Eglise dans tous les rites de la tonsure et des ordinations, spécialement celui du *Promitto.*

Dès lors il faut admettre que le prêtre entre en participation de l'*état* épiscopal, de cet état de charité qui dédie publiquement la personne de l'évêque au service de son peuple et du culte divin. Pour le prêtre *diocésain,* le don de soi est déterminé à l'Eglise locale : et c'est la perfection originale très haute de son état de charité. Ses liens du côté de l'évêque diocésain sont plus directs, plus sensibles au for externe, accusés par une dépendance plus exclusive : et c'est la perfection originale de son rattachement à la hiérarchie. De ces deux caractères propres à l'état diocésain, naissent spontanément, dans le cœur du prêtre, la dévotion à l'Eglise locale et la dévotion à l'évêque du diocèse, les deux éléments principaux d'une spiritualité diocésaine. Mais on voit que ces deux dévotions, et surtout la seconde, ne peuvent rester étrangères au prêtre religieux.

2. La ressemblance avec l'évêque, la participation à son état de charité, est très spécialement évidente dans le chef de paroisse. A lui de représenter le Christ et sa charité au milieu de son troupeau et d'exercer, en dépendance de l'évêque, la mission pastorale, doctrinale et sanctificatrice. Le *regimen locale animarum* ne doit-il pas inspirer largement la spiritualité diocésaine ?

3. Plus que tout autre, plus que le simple religieux, le prêtre doit désirer la perfection des trois conseils, en l'adaptant avant tout à sa mission providentiellement voulue, puis à ses besoins personnels, aux appels intérieurs de la grâce. C'est la vocation concrète d'un chacun — la perfection de fait — qui doit décider de l'emploi personnel des moyens, même de ceux-là que la doctrine traditionnelle nous révèle comme en soi les meilleurs.

Le religieux qui devient évêque, reste religieux, déclare le Code, qui adapte en conséquence l'obligation des troix vœux à sa nouvelle mission. Si la perfection des deux états avait le même objet, celle de l'évêque étant plus haute, elle absorberait celle du religieux et l'on ne comprendrait pas la prescription du Code.

V. LE ROLE CENTRAL DU SACRIFICE EUCHARISTIQUE

Il reste une dernière question à examiner, résolue elle aussi de diverses manières, par les auteurs : celle de l'*élément spécifique* d'une spiritualité presbytérale.

Dans son ouvrage sur la *Nature et la spiritualité du clergé diocésain,* M. l'abbé Thils a centré son exposé et sa doctrine sur la vie apostolique. Il y a trouvé dès le début le grand avantage d'une présentation concrète, vivante, attrayante pour les cœurs de prêtre et pour ceux que Dieu voudra bien appeler par l'intermédiaire de ce livre. Malgré l'« âpreté de certaines pages » qu'il avoue lui-même et qui est due à la louable recherche des bases doctrinales, il est resté fidèle à ce début concret, en serrant toujours de près la vie réelle du prêtre diocésain.

Pourtant l'apostolat, comme l'Action Catholique l'a rappelé avec une profondeur jamais égalée, est la vocation commune de tout baptisé et de tout confirmé. L'est-elle seulement *par l'intermédiaire* du clergé hiérarchique, qui serait ainsi le détenteur unique de la vie apostolique, duquel « tous recevraient » obligatoirement ? Sans doute l'apostolat du fidèle ne peut jamais s'exercer en dehors de l'obéissance au Christ visible, à l'Eglise. Sans doute encore il est appelé à participer même officiellement à l'apostolat essentiel des évêques, grâce à l'Action Catholique organisée. Pourtant la mission apostolique *générale* du chrétien se greffe avant tout et directement sur l'union au Christ mystique. M. l'abbé Thils limite de même, avec pleine raison, la dépendance du sacerdoce presbytéral vis-à-vis de l'évêque : il ne veut pas concevoir la grâce et le pouvoir sacerdotal « à la manière d'un fluide surnaturel qui se répandrait du Christ vers l'évêque, de l'évêque vers le prêtre, du prêtre vers le fidèle » ([41]). En réalité il ne faudrait pas que le Christ visible *remplacât* le Christ mystique. Entre le Corps et l'Ame, il ne peut y avoir séparation, opposition. L'Ame anime un Corps hiérarchique et dirige ses membres par des chefs qui parlent en son nom. Mais l'Ame anime directement dans le Corps tous ses membres.

Il faudrait donc, tout en replaçant la vocation sacerdotale dans le grand courant de conquête de l'apostolat évangélique, *spécifier* la vie apostolique du prêtre en découvrant ce qui, *avant tout* et à la base, en fait un apostolat sacerdotal.

Cet élément spécifique nous est révélé dans l'Evangile. Le Christ est prêtre à tous les instants de sa vie, et dès sa naissance, dès son Incarnation. Mais pourquoi, en vertu de quoi ? Le caractère sacerdotal de sa personne ne devait apparaître dans sa splendeur qu'à la

(41) *O.c.*, p. 227.

dernière Cène, au sacrifice eucharistique, que nous ne séparons pas du sacrifice de la Croix, parce qu'il en est le premier pas décisif et le signe volontaire, absolument nécessaire et indissolublement lié. De sorte que si toute la vie du Christ s'interprète en effet comme une vie de prêtre, ainsi que le montre dans un chapitre spécialement bien inspiré M. l'abbé Lemaître ([42]), c'est à la lumière que projette sur cette vie entière le Christ Prêtre pleinement révélé, le Christ du Cénacle, du Calvaire et de la Messe quotidienne.

Et de même le prêtre est dans le monde l'image, le remplaçant, la réalisation permanente du Christ Rédempteur, non pas précisément, nous semble-t-il, dans son Incarnation — c'est déjà la prérogative de tout chrétien — mais dans son rôle tout divin de consécrateur, condition indispensable de la Rédemption efficace, telle que Dieu l'a voulue, et qui exige, sans doute, que l'homme s'offre, se laisse offrir à Dieu, mais aussi, de la part de Dieu, que la puissance créatrice s'empare de l'offrande qu'elle s'est préparée en la remplissant de vie divine : « Vivificati in Christo Iesu ».

C'est bien là, dans cette puissance consécratoire, où se concentre à l'usage de l'humanité l'activité salvifique du Christ, que nous trouvons, semble-t-il, la fonction essentielle, la raison d'être du prêtre ; c'est là aussi, par conséquent, que la spiritualité sacerdotale devra chercher son élément spécifique. Il faut que le prêtre se sache voué à la vie apostolique. Mais qu'il sache aussi que sa vie apostolique est spécifiquement sacerdotale, ce qui concorde par ailleurs avec l'existence désormais clairement affirmée dans l'Église, du laïcat apostolique. Et n'y a-t-il pas un inconvénient — mis à part l'attrait de l'exposé — à *sembler* ajouter la prêtrise à l'apostolat du prêtre comme un complément, plutôt que de faire découler l'apostolat du prêtre, de sa prêtrise comme de sa source ?

On a trouvé cette base trop étroite pour fonder la théologie et la spiritualité du sacerdoce, on a parlé à propos de la fonction sacrificielle d'un simple « rite », incapable, pensait-on, de créer autre chose qu'un « sacerdoce rituel », déprécié à la mesure de l'Ancien Testament. ([43])

Mais n'est-ce pas une base assez large que la personne du Christ, dans la pleine révélation de sa nature et de son rôle de Verbe Incarné à la Cène, au Calvaire, à la Messe, dans son Sacrifice éternel ? Et ce sacrifice n'est-il pas le grand événement qui remplit les siècles, et toutes choses n'ont-elles pas été créées et recréées uniquement pour être offertes dans le Christ et par le Christ à l'éternelle glorification de Dieu ? Et est-ce déprimer la nature et le rôle du prêtre,

---

(42) Lemaître, *Notre Sacerdoce*, p. 39 : L'exercice du Sacerdoce du Christ.

(43) Masure, *o.c.*, p. 71.

est-ce trop peu nourrir sa spiritualité que de l'introduire comme un instrument providentiel, dans cette immense activité de Dieu par laquelle il se consacre toutes choses ?

C'est d'ailleurs en fonction du rôle spécifique et grandiose du prêtre sacrificateur que les autres prérogatives du sacerdoce doctrinal et royal apparaissent avec leur vraie valeur. L'évêque, réalisation parfaite du Christ-Prêtre, ne reçoit la plénitude du sacerdoce qu'en se vouant à son peuple. Pourquoi ? C'est à l'autel qu'on en comprend la raison, comme c'est au Cénacle qu'on comprend le Christ, sa Croix et sa Rédemption. Quand l'évêque, revêtu de ses somptueux vêtements, s'avance pour offrir le sacrifice dans sa cathédrale, il porte en sa personne le peuple auquel il s'est uni pour le rendre au Créateur dans l'acte suprême de la religion. Telle apparaît bien sa fonction essentielle et c'est pour l'accomplir qu'il enseigne et dirige son diocèse. Il y a identité en lui entre la charité pastorale et la charité sacerdotale, l'apostolat et le sacrifice.

Aussi n'est-il pas étonnant de voir les plus hautes autorités, qu'énumère M. l'abbé Lemaître (44) concorder pour centrer l'idée et les vertus du sacerdoce sur le sacrifice eucharistique : Pie XI, saint Thomas, le Concile de Trente, le Pontifical.

CONCLUSION : SPIRITUALITE PRESBYTERALE ET DIOCESAINE

Pouvons-nous esquisser de brèves conclusions ? Il nous semble qu'une spiritualité du clergé diocésain devrait se garder surtout d'un danger : celui de se laisser entraîner vers la conception du « sacerdoce diocésain ». En appuyant fermement le presbytérat à l'épiscopat de Pierre et des Apôtres, qu'elle ne voie pas dans ce rattachement un caractère spécifique du clergé diocésain.

Qu'elle soit donc avant tout une spiritualité du « sacerdoce presbytéral ».

Prêtres, nous avons besoin de nous retremper sans cesse dans la *vérité fondamentale* de notre communion — celle qui nous est propre et qu'il nous faut étudier dans sa profondeur et dans ses prolongements trinitaires — avec le Christ Prêtre, Roi, Prophète, avec le Christ Rédempteur. *Per Ipsum, cum Ipso, in Ipso.* Ce Christ Rédempteur, nous le retrouvons en ce sommet de l'Evangile, qu'est la dernière Cène comprise avec le Calvaire, où elle s'achève et s'accomplit, avec la Messe, où elle se prolonge en nous distribuant le Christ victorieux. C'est là que le Souverain Prêtre atteint la pleine réalisa-

(44) *O.c.*, p. 81, 194, 201, où nous nous permettons de renvoyer le lecteur. La démonstration de cette thèse avait déjà été esquissée par le R. P. Lebreton, dans un compte rendu sur l'ouvrage de M. Masure, *Etudes*, 1939 (t. 139), p. 409.

tion de lui-même, de son sacerdoce, de sa Rédemption, en ce moment qu'il a désiré d'un si ardent désir.

Nous avons donc avec lui une *tâche fondamentale* à accomplir, où se concentre toute notre raison d'être, d'où rayonne tout notre apostolat : le Sacrifice de la loi nouvelle, résumé de la Création et de la Rédemption. Ce Sacrifice, jailli du Cœur sacerdotal du Verbe Incarné et que nous offrons avec lui, est pour nous la grande source et l'incomparable modèle de notre perfection.

La perfection sacerdotale est centrée sur la *vertu fondamentale* du christianisme, la charité, qui devient pour nous la charité sacerdotale et pastorale du Christ lui-même, du Christ qui en un geste suprême d'adoration, meurt sur la Croix, en s'unissant les hommes, qu'il gagne à son amour pour les donner à Dieu. Ainsi notre charité de prêtre nous fait embrasser la Croix par les *vertus de renoncement*, pour se prolonger vers Dieu dans la vertu de *religion*, vers les hommes dans le zèle *apostolique*.

« Christus dilexit Ecclesiam ». Il aime l'Église en sa totalité, il aime chacune de ses Églises locales, Pierre et les Apôtres. De la perfection sacerdotale, nous possédons l'idéal visible : l'épiscopat : universel et plus lointain, le Saint-Père ; territorial et plus proche, notre évêque. Tous deux sont le « sacrement du Christ », la grâce du Christ présent et agissante au milieu de la communauté presbytérale. Et comme les deux aspects, universel et local, du Règne du Christ en ce monde spatial doivent vivre ensemble et agir efficacement à tout endroit de la terre, l'Église a spécialisé le presbytérat sans le désunir.

Profondément et réellement, il n'y a qu'un seul clergé. Sa mission est de caractère universel, par le « sacerdos alter Christus » qui la fonde, par le grand précepte de la charité qui en est l'âme, par le sacrifice qui la réalise. Universelle elle aussi, la spiritualité du sacerdoce presbytéral *ne pourra en aucune manière se comparer à celle d'un Ordre religieux*. Universelle, elle ne séparera pas le prêtre du prêtre, ni non plus, et c'est une nécessité, le prêtre du simple fidèle, qui est obligé de s'abreuver aux mêmes sources. Elle s'identifiera à la grande spiritualité chrétienne, dont elle aura le privilège de révéler le mystère fondamental, le cœur, la source, le tabernacle ([45]).

---

(45) A noter cette phrase du rapport présenté à l'assemblée des cardinaux et archevêques de France (févr. 1944) que son auteur, Son Exc. Mgr Guerry cite lui-même (*La Maison-Dieu*, 3, p. 81) : « Plus la spiritualité propre au clergé diocésain lui fera prendre conscience des réalités surnaturelles qui ont envahi son âme au jour de l'ordination, et aussi des caractères propres de sa mission dans l'Eglise particulière, plus il sera nécessaire d'insérer toute cette spiritualité dans celle du Corps mystique tout entier ». — N'est-ce pas distinguer, à l'usage du clergé diocésain, une spiritualité 1) générale et commune à tous les fidèles ; 2) commune à tous les prêtres et basée sur l'ordination ; 3) enfin particulière et en dépendance de son incardination dans l'Eglise locale ?

En prolongement de la spiritualité presbytérale, la spiritualité diocésaine, ouverte comme la précédente à tous les prêtres et même aux laïques, puisque le simple chrétien a part lui aussi au sacerdoce et à l'apostolat, trouve son centre naturel dans le don de soi à l'Eglise locale, c'est-à-dire, à une terre, à un peuple, à un passé religieux, aux saints, aux temples du lieu : don de soi qui se précise et se concentre dans le rattachement à l'évêque, personnification du diocèse, présence visible du Christ, père, docteur, sanctificateur, chef et guide de son peuple, et surtout de son clergé ; don de soi qui s'élargit par l'union fraternelle avec la famille diocésaine, accueillante à tous ceux que le Christ appelle et s'unit comme ses membres, et plus spécialement avec la communauté presbytérale ; don de soi, enfin, qui va créer, animer, vivifier les mille formes de services à rendre, les mille manières de communiquer le salut et, spécialement, pour ceux qui sont choisis, la *cura animarum,* la résidence au milieu du troupeau, la présence multipliée de l'évêque et par lui du Christ.

Telle apparaît la *mystique diocésaine* aux yeux émerveillés qui la contemplent du dehors, en laissant le bonheur de l'approfondir et de la raconter à ceux qui la connaissent pour l'avoir vécue, dans sa rude mais sublime vérité. « Ipse enim salvum faciet populum *suum* ». ([46])

D'après tout ce que nous en avons dit dans ces pages, nous pensons que cette spiritualité ne gagnerait rien, qu'elle se tromperait à se faire exclusive et à renfermer sur elle-même la communauté diocésaine. Elle risquerait d'exiler de l'ambiance spirituelle du diocèse les aides que l'Eglise, législatrice des religieux, prépare avec tant de soin pour les diocèses, qu'elle-même leur envoie et leur attache par tant de liens. Moins resserrés au for externe, ces liens, pour se fortifier du sacerdoce commun et de la constante collaboration, en seraient-ils moins charitables, moins fraternels, moins profonds ?

La spiritualité diocésaine importe aussi aux religieux dont la vie spirituelle et l'activité se déroulent au service du diocèse, au contact du clergé paroissial, en dépendance de l'évêque diocésain. Peut-être n'en vivent-ils pas assez ? Et réciproquement la spiritualité des conseils importe tout autant qu'au simple religieux, et davantage même, au prêtre diocésain, pour sa sanctification, sa perfection personnelle et apostolique, pour sa magnifique mission diocésaine.

Mériterait-elle encore son nom, une « spiritualité » qui séparerait ceux que Dieu a unis ?

René Carpentier, S. I.

ACTES DU SAINT-SIEGE

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

LE PAPE PIE XII ET LES EVENEMENTS D'APRES-GUERRE

Avril 1945 - Février 1946 (suite)

III

CONSTRUCTION DE LA PAIX FUTURE ET PREPARATION DE L'EGLISE A SES TACHES DE DEMAIN

A côté du jugement des causes lointaines et prochaines de la guerre, indispensable à la prévision des remèdes, à côté d'une haute mission de bienfaisance et de justice envers les souffrants ou les opprimés du temps présent (*N. R.Th.*, 1946, p. 96-109), une troisième tâche, tâche de construction humaine et sociale, fut assumée durant ces derniers mois par le Souverain Pontife : préparer la vraie paix de demain et adapter de mieux en mieux certaines traditions ecclésiastiques aux nécessités internationales du temps présent.

De ce point de vue, peut-être pourrait-on ramener à trois démarches principales les actes de Pie XII d'avril 1945 à février 1946. 1° Il a, par la promotion cardinalice extraordinaire annoncée le 24 décembre 1945 et réalisée le 17 février 1946, mis en pleine lumière le caractère « supranational » de l'Eglise et de la papauté ; 2° Il a rappelé et précisé à plusieurs reprises les conditions morales essentielles de toute paix durable ; 3° Il a insisté, en vue des reconstructions de demain, sur la place de la famille dans la société nationale et sur le rôle de la femme dans la vie civile et sociale (1).

---

(1) D'autres points ont retenu également son attention, que nous ne pouvons qu'indiquer rapidement.

Dans son discours aux formations sportives d'Italie (20 mai 1945 ; *Osservatore Romano*, 21 mai 1945 ; *Doc. cath.*, 1945, col. 513-518), Pie XII : 1) a mis en relief l'intérêt de l'Eglise pour le sport et la culture physique, parce que celle-ci est « une des formes de l'*éducation corporelle* » ; 2) il a marqué l'office, le but du sport sainement compris : « Cultiver la dignité et l'harmonie du corps humain, en développer la santé, la vigueur, l'agilité et la grâce » ; « Le sport est un antidote efficace contre la mollesse et la vie commode, il éveille le sens de l'ordre, il forme à l'examen et à la maîtrise de soi, au mépris du danger, sans forfanterie, sans pusillanimité » (*Doc. cath.*, col. 515)... « Le pays qui a donné naissance au sport a été aussi le pays d'origine du proverbial « fair play », synonyme d'émulation chevaleresque et courtoise qui élève les esprits au-dessus des mesquineries, des fraudes, des détours que suggère une vanité ombrageuse et vindicative et qui les préserve d'un nationalisme étroit et intransigeant » (*ibid.*, col. 515) ; 3) Pie XII a précisé ensuite le caractère de simple moyen, non de fin, du sport bien compris : « Comme tel, il est et doit rester orienté vers sa fin, c'est-à-dire vers la formation et l'éducation parfaite,

1. LA PROMOTION CARDINALICE DU 18 FEVRIER 1946

C'est brusquement que fut notifiée au monde le 23 décembre 1945, à la fois par l'*Osservatore Romano,* par la Radio vaticane et par télégrammes directs aux intéressés, la grande nouvelle de la promotion extraordinaire de 32 nouveaux cardinaux, dont 28 non italiens, qui devait avoir lieu le 18 février 1946. Les ouvriers de la typographie vaticane avaient été retenus ce jour-là deux heures plus tard, soigneusement séparés de tout contact avec le monde extérieur, afin qu'à midi l'*Osservatore Romano,* annonçant la décision du Saint Père et donnant les noms des 32 nouveaux cardinaux, pût sortir de presse à l'abri de toute indiscrétion. En même temps la Radio Vaticane diffusait l'importante nouvelle et les intéressés étaient immédiatement informés par des messages spéciaux ou par les services télégraphiques (2).

Le lendemain soir, le Souverain Pontife mettait en lumière la signification de ce grand événement ecclésiastique dans le premier point de son allocution de Noël au Sacré-Collège : cette démarche devait marquer nettement le caractère « supranational » de l'Eglise.

Allocution au Sacré-Collège le 24 décembre 1945 (3) *: 1re partie*

Après avoir rappelé que la promotion annoncée porterait le nombre des cardinaux au maximum possible, 70, chiffre total jamais atteint aux XIXe et XXe siècles (4), le pape continuait : « Une autre caractéristique de cette création sera la variété des nations auxquelles appartiennent les futurs

---

équilibrée, de tout homme, qui trouve dans le sport une aide pour l'accomplissement prompt et joyeux du devoir, tant dans sa vie de travailleur que dans sa vie familiale » (*ibid.,* col. 516).

Dans trois discours d'août-septembre 1945 : à des auteurs et artistes chrétiens de théâtre et de cinéma (26 août 1945), à des cinéastes américains (30 août 1945), à des directeurs de sociétés de radiodiffusion (5 septembre 1945 ; les trois discours dans l'*Osservatore Romano* des 28 août, 31 août et 6 sept. ; *Doc. cath.,* 1945, col. 737-742), Pie XII a formulé les principes chrétiens sur la mission contemporaine du théâtre, du cinéma, de la radio. Notons surtout (dans le premier discours) le passage où le pape rappelle le grand devoir qu'a l'artiste chrétien de faire l'*éducation* artistique et morale du public. « Tout collaborateur du spectacle dramatique, qui cède aux exigences du public au lieu de le dominer, qui s'abandonne aux mesquineries de la vanité ou qui se laisse dominer par la convoitise du lucre que sa conscience réprouve, non seulement perd quelque chose de sa propre dignité, mais encore il porte atteinte à l'art, à cet art qu'il montre bien ne pas aimer à un degré suffisant pour résister aux caprices du mauvais goût, ni avec assez de désintéressement pour le préférer aux suggestions de la vaine gloire et du profit » (*Doc. cath.,* col. 740)... « C'est à vous de rétablir le contact du public avec les belles et sublimes créations du génie humain ; de travailler à la rééducation du bon goût et à la rectitude des sentiments ; d'enseigner aux spectateurs à découvrir eux-mêmes et à goûter les chefs-d'œuvre dignes de ce nom, que vous présenterez à leur admiration » (*ibid.,* col. 740).

(2) Cfr le récit romain de Dom Benoît Becker dans la *Revue générale belge* de mars 1946, p. 600. Il raconte, entre autres, comment le patriarche arménien, Mgr Agagianian, fut informé par un envoyé spécial du Souverain Pontife, le 23 décembre à midi, sans avoir été pressenti.

(3) *A. A. S.,* 1946, p. 15-25 ; *Doc. cath.,* 1946, col. 33-40.

(4) Et qui ne devait pas être atteint non plus cette fois, puisque le Cardinal Boetto mourut le 31 janvier 1946. On sait que depuis le 18 février deux des nouveaux Cardinaux sont décédés : le Cardinal Glennon, à Dublin le 9 mars 1946 et le Cardinal von Galen à Munster le 23 mars 1946.

cardinaux. Nous avons voulu que soient représentés le plus grand nombre possible d'origines et de peuples, et que le Sacré-Collège soit, par conséquent, une vivante image de l'universalité de l'Eglise. Nous avons vu, les années passées de Notre Pontificat, confluer dans la Ville Eternelle, malgré la guerre, ou plutôt par suite de la guerre, des hommes de toute nation et des régions les plus éloignées ; maintenant que le conflit mondial a cessé, Nous aurons de même la consolation — s'il plaît au Seigneur — de voir confluer autour de Nous des membres nouveaux du Sacré-Collège provenant des cinq parties du monde. Rome apparaîtra vraiment ainsi comme la Ville éternelle, la Ville universelle, la Ville tête du monde, *Caput mundi*, l'*Urbs* par excellence, la Ville dont tous sont citoyens, la Ville siège du Vicaire du Christ, vers laquelle se tournent les regards du monde catholique tout entier ; et l'Italie, terre bénie qui accueille dans son sein cette Rome, n'en demeurera pas diminuée ; bien plus, elle brillera aux yeux de tous les peuples comme participant à cette grandeur et à cette universalité » (*Doc. cath.*, 1946, col. 35).

« L'Eglise catholique, dont Rome est le centre, est supranationale par son essence même. Ceci s'entend en deux sens : l'un négatif et l'autre positif. L'Eglise est mère, *Sancta Mater Ecclesia*, une vraie mère, la mère de toutes les nations et de tous les peuples, non moins que de tous les individus ; et, précisément parce qu'elle est mère, elle n'appartient pas et elle ne peut pas appartenir exclusivement à tel ou tel peuple, ni même à un peuple plus qu'à un autre, mais à tous également. Elle est mère, et par conséquent elle n'est ni ne peut être une étrangère en aucun endroit ; elle vit, ou du moins par sa nature elle doit vivre, dans tous les peuples. En outre, comme la mère, avec son époux et ses enfants, forme une famille, l'Eglise, en vertu d'une union incomparablement plus étroite, constitue, plus et mieux qu'une famille, le corps mystique du Christ. L'Eglise est donc supranationale, en tant qu'elle est un tout indivisible et universel... »

« Dans un temps troublé comme l'est encore le nôtre, l'Eglise, dans son intérêt propre et dans celui de l'humanité, doit faire tout le possible pour mettre en valeur son intégrité indivisible et indivisée. Elle doit être, aujourd'hui plus que jamais, supranationale. Cet esprit doit pénétrer et imprégner son Chef visible, le Sacré-Collège, toute l'activité du Saint-Siège sur qui, spécialement aujourd'hui, pèsent des devoirs importants, qui concernent non seulement le présent, mais plus encore l'avenir » (*ibid.*, col. 36).

Le caractère « supranational » de la démarche de Pie XII se manifeste à l'évidence par la simple liste des nouveaux élus.

Des 32 nouveaux cardinaux, *quatre* seulement sont *italiens* : Mgr Micara (1879 ; 1920) (5), nonce en Belgique depuis 1923 ; Mgr Masella (1879 ; 1919), nonce au Brésil depuis 1927 ; Mgr Ruffini (1888 ; 1945) qui venait d'être nommé archevêque de Palerme ; Mgr Bruno (1875), secrétaire de la Congrégation du Concile. L'addition de ces 4 nouveaux cardinaux portait à 28 le nombre des cardinaux italiens (6).

(5) Nous donnons, entre parenthèses, d'abord la date de naissance de chaque nouveau cardinal et, en deuxième lieu, la date de sa consécration épiscopale.

(6) Les 24 cardinaux italiens, antérieurs à la récente promotion, sont : les archevêques : de Naples : Ascalesi ; de Bologne : Nasalli-Rocca ; de Milan : Schuster ; de Turin : Fossati ; de Florence : dalla Costa ; de Gênes : Boetto († 1946) ; de Venise : Piazza ; le Doyen du Sacré-Collège, ancien nonce en Belgique : Granito Pignatelli di Belmonte (âgé de 95 ans) ; le Cardinal Vicaire de Rome : Marchetti Selvaggiani ; les cardinaux-préfets des Congrégations : de la Propagande : Fumasoni-Biondi ; des Rites : Salotti ; du Concile : Marmaggi ; des Séminaires : Pizzardo ; des Sacrements : Jorio ; le secrétaire de

Les 28 autres nouveaux cardinaux représentent non seulement de nombreux pays d'Europe et d'Amérique du Nord ou du Sud, mais aussi l'Australie, les missions d'Afrique, l'Eglise unie d'Arménie, la Chrétienté de Chine. En voici la liste par nationalité : nous y ajoutons chaque fois le nombre et les noms des autres cardinaux, nommés antérieurement, de même nation :

3 Français : Mgr Saliège (1870 ; 1925), archevêque de Toulouse depuis 1928, qui joua un rôle si important dans la résistance morale et religieuse durant la guerre ; Mgr Roques (1880 ; 1929), archevêque de Rennes depuis 1940 ; Mgr Petit de Julleville (1876 ; 1927), archevêque de Rouen depuis 1936. Ce qui porte à 7 le nombre des cardinaux français (les 4 anciens sont : Card. Suhard, archevêque de Paris ; Card. Liénart, évêque de Lille ; Card. Gerlier, archevêque de Lyon ; Card. Tisserant, secrétaire de la Congrégation orientale. Sont morts durant la guerre le Cardinal Verdier, archevêque de Paris, en avril 1940, et le Cardinal Baudrillart, en mai 1942).

4 Américains des Etats-Unis : Mgr Glennon (7) (1862 ; 1896), archevêque de Saint-Louis depuis 1903 ; Mgr Mooney (1882 ; 1926), archevêque de Détroit depuis 1937 ; Mgr Stritch (1887 ; 1921), archevêque de Chicago depuis 1939 ; Mgr Spellman (1889 ; 1932), archevêque de New-York depuis 1939. Ce qui porte à 5 le nombre des cardinaux des Etats-Unis (avec le Card. Dougherty, archevêque de Philadelphie. — Sont morts durant la guerre le Cardinal Mundelein, archevêque de Chicago, en octobre 1939 et le cardinal O'Connell, archevêque de Boston, en avril 1944).

3 Allemands : Mgr Frings (1887 ; 1942), archevêque de Cologne depuis 1942 ; Mgr von Freysing (1880 ; 1932), évêque de Berlin depuis 1935 ; Mgr von Galen (8) (1878 ; 1933), évêque de Munster depuis 1935. Ce qui porte à 4 le nombre des cardinaux allemands (avec le Card. von Faulhaber, archevêque de Munich. — Sont morts depuis 1939 le Cardinal Schulte, archevêque de Cologne, en mars 1941 et le Cardinal Bertram, archevêque de Breslau, en juillet 1945).

(Plaçons ici le nom du cardinal autrichien : Card. Innitzer, archevêque de Vienne).

1 Hollandais : Mgr De Jong (1885 ; 1935), archevêque d'Utrecht depuis 1936.

(Plaçons ici le nom du cardinal belge : Card. Van Roey, archevêque de Malines).

3 Espagnols : Mgr Parrado y Garcia (1872 ; 1925), archevêque de Grenade depuis 1934 ; Mgr Pla y Deniel (1876 ; 1919), archevêque de Tolède depuis 1941 ; Mgr Arce y Ochotorena (1879 ; 1929), archevêque de Tarragone depuis 1944. Ce qui porte à 4 le nombre des cardinaux espagnols (avec le Card. Segura y Saenz, archevêque de Séville. — Sont morts durant la guerre le Cardinal Goma y Tomas, archevêque de Tolède, en août 1940 et le Cardinal Vidal y Barraquer, archevêque de Tarragone, en septembre 1943).

(Plaçons ici le nom du cardinal portugais : le Card. Cerejeira, archevêque de Lisbonne).

---

la Congrégation Consistoriale : Rossi ; le bibliothécaire du Vatican : Mercati ; les cardinaux : H. Gasparri ; Verde ; Lavitrano (ancien archevêque de Palerme) ; Tedeschini (camerlingue du Sacré-Collège) ; Sibilia ; Caccia Dominioni ; Canali ; Massimi.

(7) Il devait par la suite mourir à Dublin le 9 mars 1946, lors de son voyage de retour du Consistoire.

(8) Décédé plus tard à Munster le 23 mars 1946.

1 Anglais : Mgr Griffin (1899 ; 1938), archevêque de Westminster depuis 1943 (successeur du Cardinal Hinsley, décédé en mars 1943. — Depuis la mort du Cardinal Mac Rory en 1945, il n'y a plus de cardinal en Irlande).

1 Polonais : Mgr Sapieha (1867 ; 1911), évêque puis archevêque de Cracovie depuis 1911. Ce qui porte à 2 le nombre des cardinaux polonais (avec le Card. Hlond, archevêque de Varsovie. — Depuis la mort du Card. Kaspar en avril 1941, il n'y a plus de cardinal en Tchécoslovaquie).

1 Hongrois : Mgr Mindszenty (1892 ; 1944), archevêque d'Esztergom et primat de Hongrie depuis 1945 (succédant au Card. Sérédi, décédé en mars 1945).

1 Canadien de langue anglaise : Mgr Mac Guigan (1894 ; 1930), archevêque de Toronto depuis 1934. Ce qui porte à deux le nombre des cardinaux canadiens (avec le Card. Villeneuve, archevêque de Québec).

6 Américains du Centre et du Sud de l'Amérique : Mgr Arteaga y Betancourt (1879 ; 1942), archevêque de Saint-Christophe de La Havane (Ile de Cuba) depuis 1942 ; Mgr de Barros Camara (1894 ; 1936), archevêque de Saint-Sébastien de Rio de Janeiro, au Brésil, depuis 1943 ; Mgr de Vasconcellos Mottas (1890 ; 1932), archevêque de Saint-Paul, au Brésil, depuis 1944 ; Mgr Caggiano (1889 ; 1935), archevêque de Rosario, en Argentine, depuis 1935 ; Mgr Guevara (1882 ; 1941), archevêque de Lima au Pérou, depuis 1945 ; Mgr Caro Rodriguez (1866 ; 1942), archevêque de Santiago du Chili depuis 1939. Ce qui porte à 7 le nombre des cardinaux d'Amérique centrale ou méridionale (avec le Card. Copello, archevêque de Buenos Aires. — Est mort durant la guerre, en octobre 1942, le Cardinal Leme da Silveira Cintra, archevêque de Rio de Janeiro).

1 Australien : Mgr Gilroy (1896 ; 1935), archevêque de Sydney depuis 1940.

1 évêque missionnaire d'Afrique : Mgr de Gouveia (1889 ; 1936), archevêque depuis 1941 de Lourenço-Marques (Mozambique).

1 Arménien : Mgr Agagianian (1895 ; 1935), patriarche arménien depuis 1937. Ce qui porte à 2 le nombre des représentants d'Eglises Orientales unies dans le Sacré-Collège (avec le Card. Tappouni, patriarche syrien d'Antioche).

1 Chinois : Mgr Tien (1890 ; 1939), vicaire apostolique de Tsing-Tao depuis 1944.

Le Sacré-Collège comptait au 24 décembre 1945 38 cardinaux dont 24 Italiens ; cette promotion devait porter leur nombre au total de 70 : 28 italiens et 42 non-italiens : ce qui représente respectivement les 2/5 et les 3/5 du Sacré-Collège.

L'initiative du Saint-Père suscita dans le monde un intérêt extrême : chez les chrétiens une vive joie ; elle répondait en effet à un désir profond, que des millions de catholiques éprouvaient depuis de nombreuses années, surtout depuis 1918 ; chez les non-chrétiens, en général, des mouvements divers de sympathie et d'approbation ; ils apprenaient par là à mieux connaître l'Eglise dans son unité et son universelle humanité.

Les Consistoires des 18, 21 et 22 février 1946.

Les Consistoires secrets et public des 18, 21 et 22 février 1946 (9), qui revêtirent, vu l'importance de l'événement, une particulière solennité, ame-

(9) *Osservatore Romano*, des 18 au 27 mars 1946 ; traduction de la *Documentation catholique*, 1946, col. 161-206.

nèrent à Rome, convoqués par le pape, tous les cardinaux de l'Eglise romaine qui purent répondre à son appel, en même temps qu'un concours de peuple extraordinaire. Dans le consistoire secret du 18 février, comprenant seulement les anciens cardinaux (10), le pape, en son allocution : « Tribus potissimum », exposa les trois motifs pour lesquels il avait convoqué le Sacré-Collège : pour procéder à la création des 32 nouveaux cardinaux (et poser à leur sujet la question rituelle : « Que vous en semble-t-il ? ») ; pour préconiser et publier de nouveaux évêques ; pour traiter, suivant la tradition, les causes de la canonisation de quatre Bienheureux (Bx Jean de Britto, S. J. ; Bx Bernardin Realino, S. J. ; Bse Elisabeth Bichier des Ages ; Bse Françoise-Xavier Cabrini).

Le même jour, 18 février, les « billets » de nomination étaient portés solennellement à Rome aux nouveaux cardinaux, d'ordinaire groupés, plusieurs ensemble, pour rendre les démarches plus aisées : la remise du « biglietto » est suivie d'ordinaire d'un discours de remerciement du nouvel élu.

L'imposition de la barrette cardinalice eut lieu le mercredi soir, 20 février, dans la Salle des Bénédictions au Vatican. Le pape y prononça l'importante allocution que nous reproduisons ci-dessous.

Le Consistoire public (21 février) fut consacré, comme de coutume, à l'imposition du chapeau rouge aux nouveaux cardinaux dans la basilique Vaticane selon le solennel rituel d'usage et au milieu d'une immense assemblée (11).

Allocution du 20 février sur l'influence sociale de l'Eglise.

Prenant occasion de la manifestation présente de la « *supranationalité* » de l'Eglise, qui met en pleine valeur son *universelle unité,* Pie XII choisit comme sujet particulier de son discours : *l'influence qu'exercent l'unité et l'intégrité de l'Eglise sur le fondement même de la société humaine.* Nous en reproduisons ici certains passages particulièrement significatifs.

« *L'unité et l'intégrité de l'Eglise,* mises en lumière par la manifestation de sa supranationalité, sont de grande importance pour *le fondement de la vie sociale.* Non pas que le rôle de l'Eglise soit de comprendre et en quelque manière d'embrasser, comme en un gigantesque Empire mondial, toute la société humaine. Cette conception de l'Eglise, comme d'un Empire terrestre et d'une domination mondiale, est absolument fausse... »

« L'Eglise, tout en accomplissant le mandat de son divin Fondateur de se répandre dans le monde entier et de conquérir à l'Evangile toute créature (cfr Marc, *XVI,* 15), n'est pas un Empire, surtout dans le sens impérialiste que l'on donne ordinairement aujourd'hui à ce mot. Elle suit dans son progrès et dans son expansion une marche inverse de celle de l'impérialisme moderne. Elle progresse avant tout en profondeur, puis en extension et en étendue. Elle cherche en premier lieu l'homme lui-même ; elle s'efforce de former l'homme, de modeler et de perfectionner en lui la ressemblance divine. Son travail s'accomplit au fond du cœur de chacun, mais il a sa répercussion sur toute la durée de la vie, dans tous les champs de l'activité des individus. Dans ces hommes ainsi formés, l'Eglise prépare

(10) 28 étaient présents.

(11) 28 des nouveaux cardinaux étaient présents. Il fallut procéder plus tard à l'imposition du chapeau à quatre cardinaux empêchés par la maladie, soit qu'ils fussent tombés malades à Rome même comme le Cardinal Arteaga y Betancourt, archevêque de Saint-Christophe de la Havane et le Cardinal Rodriguez, archevêque de Santiago du Chili, soit qu'ils eussent été retenus par l'infirmité dans leur patrie, comme le Cardinal De Jong, archevêque d'Utrecht, et le Cardinal Saliège, archevêque de Toulouse.

à la société humaine une base sur laquelle elle peut reposer avec sécurité. »

Cette idée de l'influence sociale par la formation intérieure des individus, le pape la développe de divers points de vue, montrant que l'Eglise forme des hommes équilibrés, complets, *sous quatre aspects principaux* : « des hommes établis intégralement dans la condition inviolable d'*images de Dieu* ; des hommes fiers de leur *dignité personnelle* et de leur *saine liberté* ; des hommes justement jaloux de leur *égalité* avec leurs semblables en tout ce qui touche le fond le plus intime de leur dignité humaine ; des hommes attachés d'une manière stable *à leur terre et à leurs traditions* ».

Voilà, pense le pape, « ce qui donne à la société humaine son fondement solide et lui procure sécurité, équilibre, égalité, développement normal dans l'espace et dans le temps ». Et c'est là « le vrai sens et l'influence pratique de la supranationalité de l'Eglise ».

Pie XII montre ensuite que sur ce même fondement de l'action de l'Eglise reposent « *les deux colonnes principales,* l'armature de la société humaine, telle qu'elle est conçue et voulue par Dieu : *la famille et l'Etat* » et que, pour s'être détachés de ce fondement, « la famille a vu décliner sa force de vie et d'éducation, et l'Etat, de son côté, est sur le point de renoncer à sa mission de défenseur du droit pour se transformer en ce Leviathan de l'Ancien Testament qui domine tout parce qu'il veut tout attirer à lui ».

D'où la conclusion : nécessité contemporaine d'une profonde action sociale et humaine de l'Eglise.

Le pape s'élève contre la conception fausse qui voudrait la reléguer dans le sanctuaire. L'Eglise « devra, aujourd'hui plus que jamais, vivre sa mission ; elle devra plus énergiquement que jamais repousser cette conception fausse et étroite de sa spiritualité et de sa vie intérieure, qui voudrait la confiner, aveugle et muette, dans la retraite du sanctuaire ».

« L'Eglise ne peut pas s'enfermer inerte dans le secret de ses temples et déserter ainsi la mission, que lui a confiée la Providence divine, de former l'homme complet, et par là de collaborer sans cesse à établir le fondement solide de la société. Cette mission lui est essentielle. Considérée de ce point de vue, on peut dire que l'Eglise est la société de ceux qui, sous l'influence surnaturelle de la grâce, dans la perfection de leur dignité personnelle de fils de Dieu et dans le développement harmonieux de toutes les inclinations et énergies humaines, édifient la puissante armature de la communauté humaine ».

Pour cette œuvre urgente Pie XII s'adresse en tout premier lieu aux fidèles, aux laïques, qui non seulement appartiennent à l'Eglise, mais *sont l'Eglise :*

« Sous cet aspect, Vénérables Frères, les fidèles, et plus précisément les laïques, se trouvent aux premières lignes de la vie de l'Eglise ; par eux, l'Eglise est le principe vital de la société humaine. Eux, par conséquent, eux surtout, doivent avoir une conscience toujours plus nette, non seulement d'appartenir à l'Eglise, mais d'être l'Eglise, c'est-à-dire la communauté des fidèles sur la terre sous la conduite du Chef commun, le Pape, et des évêques en communion avec lui. Ils sont l'Eglise, et de là vient que, dès les premiers temps de son histoire, les fidèles, avec le consentement de leurs évêques, se sont unis en associations particulières concernant les manifestations les plus diverses de la vie. Et le Saint-Siège n'a jamais cessé de les approuver et de les louer. »

Le pape termine en montrant dans le Saint Sacrifice de la Messe le principe profond de cette unité universelle et de cette influence sociale de l'Eglise.

2. RAPPEL DES CONDITIONS MORALES ESSENTIELLES DE TOUTE PAIX DURABLE

Allocution à des parlementaires américains (27 août 1945) : victoires morales à remporter.

« Avant que le monde puisse se sentir en sécurité dans la pleine possession de la paix », déclarait Pie XII à des parlementaires américains le 27 août 1945 (12), « il reste encore des victoires à remporter ». Victoires *morales*, à gagner par chaque individu sur soi-même, par chaque nation à l'intérieur d'elle-même. Le pape précisait avec fermeté quatre de ces victoires :

« Victoire à remporter sur la haine qui surgit si facilement et grandit rapidement entre des nations opposées l'une à l'autre dans un conflit sanglant. Sommes-Nous en droit de penser que cette végétation vénéneuse est arrêtée, qu'elle est dans sa majeure partie en voie de disparition ?...

« Ensuite, il y a la victoire sur la méfiance et sur ce principe néfaste, qui mène infailliblement à la méfiance, à savoir que la force crée le droit ; ce qui revient à dire que les nations faibles n'ont de droits que ceux que leur voisin puissant veut bien leur accorder.

« Un obstacle à la concorde entre les peuples serait une inégalité excessive dans les possibilités d'accès aux richesses de ce monde, que Dieu a données pour tous ; cet obstacle doit être surmonté.

« Et, plus importante que toutes les autres, il y a la victoire à remporter sur une philosophie matérialiste et orgueilleuse, qui voudrait éliminer Dieu de ce monde et laisser l'homme sans base sur laquelle il pourrait édifier un ordre de justice, qui soit autre chose qu'un vain simulacre appuyé uniquement par la force qui, pour le moment, a le dessus ».

Allocution au Sacré-Collège (2 juin 1945) : contre la politique de la force.

Ce qui importe au suprême degré, c'est que disparaisse de la société humaine « ce système de la violence brutale », ce principe de « l'hégémonie de la force », dont les hommes ont tant souffert durant ces six années. Dans son allocution du 2 juin 1945 (13) au Sacré-Collège, après avoir, dans une première partie, comme nous l'avons rappelé précédemment (14), condamné une fois de plus les principes du national-socialisme, Pie XII consacrait la deuxième partie de son discours à un « regard vers l'avenir » et insistait surtout sur la condition essentielle de la paix future : la victoire du droit sur la force (15).

« Dure leçon que celle de ces dernières années ! Qu'au moins elle soit comprise et qu'elle profite aux autres nations !...

« Les nations, les petites et les moyennes en particulier, réclament qu'il

(12) *Osservatore Romano,* 30 août 1945 ; traduction de la *Documentation catholique,* 1945, col. 680.

(13) *A. A. S.,* 1945, p. 159 suiv. ; trad. de la *Doc. cath.,* 1945, col. 449-456.

(14) *N. R. Th.,* janvier-février 1946, p. 97 suiv.

(15) On perçoit dans les paroles du pape l'inquiétude que lui causent certaines manifestations de force, opposées aux principes de droit incessamment proclamés au cours de la guerre. Il dit en effet plus loin dans le même discours : « Les conditions politiques et sociales mettent sur Nos lèvres ces paroles d'avertissement. Nous avons malheureusement dû déplorer, en plus d'un pays, des meurtres de prêtres, des déportations de civils, des massacres de citoyens sans procès et par vengeance privée. Non moins tristes sont les nouvelles qui Nous sont parvenues de la Slovénie et de la Croatie ».

leur soit permis de prendre en mains leur propre destin. Elles peuvent être conduites à contracter, de leur plein gré et dans l'intérêt du progrès commun, des obligations qui modifient leurs droits souverains. Mais après avoir soutenu leur part, leur large part, de sacrifices pour détruire le système de la violence brutale, elles sont en droit de ne pas accepter que leur soit imposé un nouveau système politique ou culturel, que la grande majorité de leurs populations repousse résolument.

« Elles pensent, et avec raison, que le devoir principal des organisateurs de la paix est de mettre fin au jeu criminel de la guerre, et de protéger les droits vitaux et les devoirs réciproques entre les grands et les petits, entre les puissants et les faibles.

« Au fond de leur conscience les peuples sentent que leurs dirigeants se discréditeraient, si, au délire fou d'une hégémonie de la force, ils ne faisaient pas succéder la victoire du droit. La pensée d'une nouvelle organisation de la paix a jailli — personne ne pourrait en douter — du vouloir le plus droit et le plus loyal. Toute l'humanité suit, anxieuse, le progrès d'une aussi noble entreprise. Quelle amère déception ce serait si elle venait à échouer, si tant d'années de souffrances et de privations étaient rendues vaines, pour laisser triompher de nouveau cet esprit d'oppression, dont le monde espérait se voir finalement libéré pour toujours. »

Allocution au Sacré-Collège du 24 décembre 1945 : 2me partie : trois présupposés d'une paix durable.

Mais c'est surtout dans la 2me partie de son message de Noël 1945 (*A.A.S.*, 1946, p. 22-24, *Doc. cath.*, 1946, col. 38-39) que Pie XII a établi, avec une remarquable fermeté, les « trois présupposés fondamentaux d'une paix solide et durable ». Ce texte très important doit être reproduit ici intégralement et n'a besoin d'aucun commentaire. Il ne fait que rappeler aux vainqueurs de la grande guerre les principes qu'ils ont eux-mêmes sans cesse proclamés ; il ne fait que mettre en pleine valeur la *logique interne de la lutte contre tout totalitarisme et toutes doctrines de force*, avec ses conséquences, ses applications directes au moment présent :

« 1° Le moment présent requiert impérieusement la *collaboration, la bonne volonté, la confiance réciproque de tous les peuples.* Les motifs de haine, de vengeance, de rivalité, d'antagonisme, de concurrence déloyale et déshonnête, doivent être maintenus loin des débats et des décisions politiques et économiques. « *Qui peut dire* — ajouterons-Nous avec la Sainte Ecriture (*Prov.*, XX, 9-10) ; — *J'ai la conscience nette, je suis exempt de faute ? Avoir deux poids et deux mesures sont l'un et l'autre en horreur à Dieu* ». Qui donc exige l'expiation des fautes par la juste punition des criminels à cause de leurs délits, doit apporter tous ses soins à ne pas faire lui-même ce qu'il condamne chez les autres comme faute ou comme délit (16). Qui veut des réparations doit les demander en se basant sur l'ordre moral, sur le respect des droits naturels inviolables, qui subsistent même chez ceux qui se sont rendus sans conditions au vainqueur. Qui demande sécurité pour l'avenir ne doit pas oublier que la seule garantie véritable consiste dans la propre force intérieure, c'est-à-dire dans la sauvegarde de la famille, des enfants, du travail, dans l'amour fraternel, dans l'abandon de toute haine, de toute persécution et vexation injuste de citoyens honnêtes, dans la concorde loyale entre Etat et Etat, entre peuple et peuple.

« 2° A cette fin, il est nécessaire que partout on *renonce à créer artifi-*

(16) Lignes déjà reproduites, d'un autre point de vue, dans notre première partie : janvier, p. 27.

ciellement, par la puissance de l'argent, d'une censure arbitraire, de jugements unilatéraux, d'affirmations fausses, une « opinion publique » — comme on l'appelle — qui fait se mouvoir la pensée et la volonté des électeurs à la façon de roseaux agités par le vent. Que l'on attribue sa valeur réelle à la vraie et notable majorité, formée par tous ceux qui vivent honnêtement et tranquillement de leur travail au sein de leurs familles, et qui veulent faire la volonté de Dieu. A leurs yeux, les contestations pour des frontières plus favorables, la lutte pour les trésors de la terre, même si elles ne sont pas nécessairement, et *a priori*, immorales en elles-mêmes, constituent, en tout cas, un jeu périlleux, qu'on ne saurait affronter sans risquer d'occasionner un monceau de morts et de ruines. Ils sont l'immense majorité, les pères et les mères de famille, probes et honnêtes, qui voudraient protéger et défendre l'avenir de leurs enfants contre la prétention d'une politique de pure force, contre l'arbitraire d'un totalitarisme d'Etat fort.

« 3° *La force de l'Etat totalitaire !* Cruelle et sanglante ironie ! Toute la surface du globe, rouge de sang versé durant ces années terribles, proclame bien haut la tyrannie d'un tel Etat.

« L'édifice de la paix reposerait sur une base croulante et toujours menaçante, si *l'on n'en finissait pas avec un pareil totalitarisme, qui réduit l'homme à ne plus être qu'un pion dans le jeu politique, un chiffre dans les calculs économiques.* D'un trait de plume, il change les frontières des Etats ; par une décision péremptoire, il soustrait l'économie d'un peuple, qui, pourtant, est toujours une partie de toute sa vie nationale, à ses possibilités naturelles ; avec une cruauté mal dissimulée, il expulse lui aussi des millions d'hommes, des centaines de milliers de familles, dans la misère la plus sombre, de leurs maisons et de leurs terres, en les déracinant et en les arrachant à une civilisation et à une culture que des générations entières avaient travaillé à former. Lui aussi pose des limites arbitraires à la nécessité et au droit d'émigrer, au désir de coloniser. Tout cela constitue un système contraire à la dignité et au bien du genre humain. Et, pourtant, selon l'ordre divin, ce n'est pas la volonté et la puissance de groupements fortuits et variables d'intérêts, c'est l'homme qui, avec son travail au milieu de la famille et de la société, est le maître du monde. Ainsi, ce totalitarisme échoue-t-il en ce qui est l'unique mesure du progrès, c'est-à-dire la création de conditions sociales toujours supérieures et meilleures, pour que la famille puisse exister et se développer comme unité économique, juridique, morale et religieuse.

« A l'intérieur de chaque nation particulière, comme au sein de la grande famille des peuples, le totalitarisme de l'Etat fort est incompatible avec une vraie et saine démocratie. Comme un bacille dangereux, il infecte la communauté des nations et la rend incapable d'être garante de la sécurité des nations particulières. Il représente un péril continuel de guerre. La future œuvre de paix veut bannir du monde tout usage agressif de la force, toute guerre offensive : qui pourrait ne pas saluer de tout cœur un tel projet, et surtout sa réalisation efficace ? Mais si ce doit être là autre chose qu'un beau geste, il faut exclure toute oppression et tout arbitraire au dedans comme au dehors. » Suit alors le passage reproduit en janvier p. 97 sur le principe qui est à la base de ces présupposés : « le retour à Dieu et à un ordre établi par Dieu [17] ».

---

(17) Cet exposé ne serait pas complet si nous n'y ajoutions les deux documents pontificaux ci-dessous, relatifs à la question sociale. La paix, en effet, ne dépend pas seulement des rapports entre nations, elle dépend au moins autant de la justice sociale dans chaque Etat.

I. Dans son *allocution du 29 avril 1945 (Osservatore Romano,* 7 mai 1945 ;

3. LA FAMILLE DANS LA SOCIETE NATIONALE ; LE ROLE DE LA FEMME DANS LA VIE CIVILE ET SOCIALE

C'est un fait remarquable que l'unanimité avec laquelle, dans tous les pays catholiques, l'accent est mis en ce moment sur les droits de la famille, la sauvegarde du foyer conjugal et familial, la défense des intérêts familiaux dans la société contemporaine. L'âme chrétienne perçoit avec acuité que, dans la construction du monde futur, l'institution conjugale et familiale, établie par Dieu, est la base indispensable. Si elle n'est pas respectée comme elle doit l'être, si elle n'obtient pas toute la place à laquelle elle a droit, la paix sera manquée, la société mal bâtie.

C'est ce que Pie XII a affirmé et réaffirmé constamment au cours de ces derniers mois. Le 2 juin 1945 il disait au Sacré-Collège ([18]) : L'humanité « désire ardemment qu'on mette un terme à l'effronterie avec laquelle la famille et le foyer domestique, durant les années de guerre, ont été maltraités et profanés ; effronterie qui crie vers le ciel, qui s'est transformée en un des plus graves dangers non seulement pour la religion et la morale,

---

trad. de la *Doc. cath.*, 1945, col. 487-489), au Congrès de l'Action catholique italienne, le pape exalte la mission sociale de l'Eglise : 1° Il revendique le droit de l'Eglise d'intervenir en matière sociale : « Vous savez parfaitement combien de rapports essentiels et multiples rattachent et subordonnent l'ordre social aux questions religieuses et morales. Il s'ensuit que, surtout en période de bouleversements économiques et d'agitations sociales, l'Eglise a le droit et le devoir d'exposer clairement la doctrine catholique en matière si importante. Elle l'a fait aussi de nos jours. Mais si cette doctrine est définitivement et de façon univoque fixée quant à ses principes fondamentaux, elle est toutefois suffisamment large pour pouvoir être adaptée et appliquée aux vicissitudes variables des temps, pourvu que ce ne soit pas au détriment de ses principes immuables et permanents. Elle est claire dans tous ses aspects ; elle est obligatoire ; nul ne peut s'en écarter sans danger pour la foi et l'ordre moral ; il n'est donc permis à aucun catholique (encore moins à ceux qui appartiennent à vos organisations) d'adhérer aux théories et aux systèmes sociaux que l'Eglise a répudiés et contre lesquels elle a mis ses fidèles en garde ». 2° Il demande que tous croient à la profonde et sincère sollicitude de l'Eglise pour la classe ouvrière. « Dites également partout et hautement : l'Eglise a soutenu et soutient toujours ceux qui n'ont que leur travail pour se procurer à eux-mêmes et à leurs familles le pain quotidien ; elle a pris et prend toujours la défense de leurs justes droits et de leurs revendications raisonnables ».

II. Dans sa *réponse aux évêques d'Allemagne le 1er novembre 1945* (*A.A.S.*, 1946, p. 278-284 ; trad. de la *Croix* du 24 janvier 1946), Pie XII est amené à préciser, en fonction de la situation allemande ses directives sur les devoirs actuels des catholiques à l'intérieur des Etats : nécessité d'une presse catholique, d'écoles confessionnelles catholiques, rétablissement des associations catholiques si florissantes avant l'avènement du nazisme. Sur la question du « syndicat unique », proposé, vu les circonstances extraordinaires, par les évêques allemands, le pape répond « qu'on peut l'admettre provisoirement tant que dureront les circonstances extraordinaires. Mais le système du « Syndicat unique » ne va pas sans dangers, et les évêques veilleront avec soin à ce que les ouvriers catholiques restent attachés aux principes sociaux que l'Eglise tire de l'Evangile et du droit naturel, et que, en outre, ils mettent tout en œuvre pour que leur syndicat ne se lance pas dans la lutte des classes et ne se transforme pas en parti politique, mais qu'il travaille plutôt à la concorde, à l'ordre et à la stabilité. Ce serait pour l'Allemagne un dommage irréparable que de tomber d'un régime de violence et d'oppression dans un autre qui fasse fi des principes de la liberté et de la dignité humaines ».

(18) *A. A. S.*, 1945, p. 166 ; *Doc. cath.*, 1945, col. 454.

mais aussi pour toute vie bien ordonnée de la communauté humaine ; faute qui, surtout, a créé les multitudes de déracinés, de déçus, de désolés sans espoir, lesquels vont grossir les masses de la révolution et du désordre, à la solde d'une tyrannie non moins despotique que celle qu'on a voulu abattre ».

Le 17 juin 1945 dans son radio-message aux familles de France (19) (lors de la consécration au Sacré-Cœur à Montmartre d'un million de familles françaises), Pie XII rappelait le rôle capital de la famille dans la vie d'un peuple :

« La valeur et la prospérité d'un peuple résident non pas dans l'action aveugle d'une multitude confuse, mais dans l'organisation normale des familles saines et nombreuses où règne, sous l'autorité respectée du père, sous la sage vigilance et la prévoyance de la mère, l'union intime et confiante des enfants.

« Chaque famille s'étend, se dilate dans la parenté qu'unissent les liens du sang, et les alliances entre les familles y ajoutent encore leur enchevêtrement et constituent, maille par maille, tout un réseau dont la souplesse et la solidité assurent l'unité à la nation, à la grande famille, au grand foyer qu'est la patrie. Réseau tellement parfait et délicat que chaque maille qui viendrait à se rompre ou à se relâcher risquerait de compromettre, avec l'intégrité du réseau, tout l'organisme de la société.

« Or, cette rupture ou ce relâchement, cet affaiblissement ou cette dégénérescence de la famille se produisent avec leurs funestes conséquences toutes les fois qu'une atteinte est portée à la sainteté ou à l'indissolubilité du mariage, toutes les fois qu'une atteinte est portée à la fidélité ou à la fécondité conjugales, toutes les fois que l'autorité paternelle, par l'abdication des parents ou par l'insubordination des enfants, se trouve mise en échec. »

Le 20 février 1946, même insistance (que nous avons rappelée ci-dessus, p. 224) sur les droits de la société familiale en regard de l'Etat. « L'armature de la société humaine, telle qu'elle est conçue et voulue par Dieu », est faite de « deux colonnes principales : la famille et l'Etat ». L'un comme l'autre ont également besoin de l'influence de l'*Eglise*.

Mais au delà de ces principes généraux Pie XII a été amené, en deux circonstances (20), à exposer sa pensée sur un des problèmes essentiels de la vie conjugale et familiale : le rôle de la femme dans la société contemporaine.

Discours du 15 août 1945 aux ouvrières catholiques d'Italie.

Ce fut d'abord, le 15 août 1945, dans un discours « aux ouvrières catholiques d'Italie » (21), lors du premier Congrès italien du travail féminin. Le pape leur traça en trois points leur devoir :

---

(19) *A. A. S.*, 1945, p. 489 et suiv. ; *Doc. cath.*, 1945, col. 483.

(20) Mentionnons également un autre discours consacré au même sujet. Le 1er juillet 1945, Pie XII recevant des groupes de jeunes filles, apprenties ou étudiantes, leur avait parlé de l'*apostolat providentiel* qu'elles avaient à exercer : 1°) pour « la défense de la jeune fille », de son innocence, de sa dignité ; 2°) pour « le rapprochement fraternel des classes sociales » ; 3°) pour « la préparation de la jeune fille aux devoirs qui l'attendent dans son propre foyer » ; cfr *Doc. cath.*, 1945, col. 678).

(21) *Osservatore Romano*, 16-17 août 1945 ; trad. de la *Doc. cath.*, 1945, col. 673-677.

1°) *L'ouvrière et la famille.* « La femme est le cœur de la famille. Le soin de la maison dont elle est la reine constitue le centre et le terrain de son activité principale ». Or, le pape constate, tout en le déplorant, que la situation économique présente « oblige les femmes et jeunes filles à sortir en très grand nombre, en foules, du foyer domestique pour aller travailler dans les ateliers, dans les administrations, dans les bureaux ». Raison de plus pour donner à la maison, à la famille, toutes les heures qui restent libres en dehors du travail : « Faites qu'aujourd'hui, plus que jamais, la famille soit le sanctuaire de votre vie ».

2°) *L'ouvrière et la vie publique.* Renvoyant ses auditrices à ses déclarations du 11 mars aux ouvriers chrétiens (cfr *N. R. Th.*, 1945, p. 166-168) Pie XII se borne aux deux points suivants :

« En premier lieu, Nous n'avons pas besoin de rappeler à vous autres, qui avez une vaste expérience dans les choses sociales, comment l'Eglise a toujours soutenu le principe que, pour la même prestation de travail, à égalité de rendement, l'ouvrière a droit au même salaire que l'ouvrier. Combien serait injuste et contraire au bien commun l'exploitation, sans égard pour le travail fourni par l'ouvrière, seulement parce qu'on peut avoir ce travail à un prix moindre, au préjudice non pas uniquement de la travailleuse, mais encore du travailleur qui se trouve ainsi exposé au danger du chômage !

« Pareillement, il est à peine nécessaire de vous rappeler que, lorsqu'il s'agit des fondements moraux de la famille et de l'Etat, des droits de Dieu et de l'Eglise, tous, hommes et femmes, quelle que soit leur classe ou leur condition sociale, sont strictement tenus de faire usage de leurs droits politiques, les mettant au service de la bonne cause. »

Il y ajoute une recommandation, concernant le syndicat unique, auquel en Italie ont adhéré même les catholiques. Que les ouvrières catholiques usent de toute leur influence pour spiritualiser et christianiser ces milieux mixtes, pour empêcher le syndicat de s'écarter du terrain qui lui est propre et de se transformer en un instrument de lutte de classe ou d'intérêts de parti.

3°) *L'ouvrière et l'Eglise.* Après avoir prouvé, par des exemples variés, que l'Eglise a toujours été « l'avocate, la protectrice, la mère des travailleurs », Pie XII exhorte les ouvrières catholiques à ne pas se laisser tromper par une déloyale propagande anti-chrétienne mais à professer courageusement leurs convictions, à les porter jusqu'à leurs dernières conséquences.

Discours du 21 octobre 1945 : les obligations de la femme dans la vie sociale et politique.

Le discours du 21 octobre 1945, devant 500 dirigeantes féminines d'Action catholique italienne (22) apparaît, dans l'intention du pape, comme un exposé synthétique complet des « *obligations de la femme dans la vie sociale et politique* ». Depuis longtemps Pie XII « souhaitait avoir l'occasion » de traiter ce sujet qui est « de nos jours d'une extrême portée et d'une importance capitale ».

La dignité de la femme. — Le pape ramène dès l'abord tout le problème, dans son infinie complexité, à une seule question, centrale en la matière : « *Comment maintenir et renforcer la dignité que la femme a reçue de Dieu,*

(22) *A. A. S.*, 1945, p. 284-295 ; *Doc. cath.*, 1945, col. 801-809.

aujourd'hui surtout, au milieu des circonstances dans lesquelles la Providence nous a placés ? »

Or « en quoi consiste cette dignité que la femme a reçue de Dieu ? »

« Dans leur dignité personnelle *d'enfants de Dieu,* l'homme et la femme sont absolument égaux, comme aussi en ce qui concerne la *fin dernière de la vie humaine,* qui est l'union éternelle avec Dieu dans la félicité du ciel. C'est la gloire impérissable de l'Eglise d'avoir rendu à cette vérité le rang et l'honneur qui lui revenaient et libéré la femme d'une servitude dégradante contraire à la nature. Mais l'homme et la femme ne peuvent maintenir et perfectionner leur dignité, sinon en respectant et en *mettant en pratique les qualités particulières* que la nature a données à l'un et à l'autre, qualités physiques et spirituelles indéfectibles, dont il n'est pas possible de détruire l'ordre sans que la nature elle-même ne parvienne toujours à le rétablir. Ces caractères particuliers qui distinguent les deux sexes se révèlent avec tant de clarté aux yeux de tous que seule une obstination aveugle ou un doctrinarisme non moins funeste qu'utopique pourraient méconnaître ou ignorer leur valeur dans l'ordonnance sociale. Bien plus : les deux sexes, en vertu de leurs qualités particulières elles-mêmes, sont disposés l'un pour l'autre, de manière que cette mutuelle coordination exerce son influence dans toutes les manifestations multiples de la vie humaine et sociale. »

La communauté conjugale. — Pie XII dégage de ces principes les caractères de l'état matrimonial dans la société humaine ; il exalte chez les époux le sens éclairé de la véritable et totale *communauté conjugale ;* il blâme « l'individualisme pervers » qui oublie l'intime harmonie voulue par Dieu entre les deux sexes. Après avoir dit les grandeurs du célibat volontaire qui se donne entièrement à Dieu et au service de l'humanité, il fait l'éloge de la maternité, fonction naturelle de la femme.

La maternité. — « La fonction de la femme, sa manière d'être, son inclination innée, *c'est la maternité.* Toute femme est destinée à être mère ; mère au sens physique du mot, ou bien dans un sens plus spirituel et plus élevé, mais non moins réel. C'est pour cette fin que le Créateur a ordonné tout l'être propre de la femme : son organisme et encore plus son esprit et, surtout, son exquise sensibilité. C'est ainsi que la mère véritablement telle ne peut considérer ou comprendre à fond tous les problèmes de la vie humaine que sous l'aspect de la famille. Voilà pourquoi le sentiment affiné de sa dignité éveille son inquiétude chaque fois que l'ordre social ou politique menace de porter préjudice à sa mission maternelle et au bien de la famille.

« Telles sont aujourd'hui, malheureusement, les conditions sociales et politiques, et elles pourraient encore devenir plus précaires pour la sainteté du foyer domestique et, par conséquent, de la dignité de la femme. Votre heure a sonné, femmes et jeunes filles catholiques. La vie publique a besoin de vous. »

La femme et la famille dans le monde contemporain. — Car, constate le pape, « c'est un fait indéniable que, depuis longtemps, les événements publics ont tourné d'une manière défavorable pour la famille et pour la femme ».

« *L'égalité de droits avec l'homme* l'a soumise, avec l'abandon de la maison, à l'estimation et à la même durée du travail. On a oublié sa véritable dignité et le fondement normal de tous ses droits, c'est-à-dire le caractère propre de son être féminin et l'intime coordination des deux sexes. On a perdu de vue la fin proposée par le Créateur pour le bien de la société humaine et surtout de la famille.

« D'autre part, la femme peut-elle, par hasard, espérer son véritable bien-être d'un *régime de capitalisme prédominant ?*... Vous connaissez les caractéristiques de ce régime et vous-mêmes en supportez le poids : agglomération excessive des populations dans les villes, accroissement progressif et envahissant des grandes entreprises ; condition difficile et précaire des autres industries, spécialement de l'artisanat et encore plus de l'agriculture ; extension inquiétante du chômage. Restituer le plus possible tout l'honneur dû à la mission de la femme et de la mère au sein du foyer domestique, tel est le mot d'ordre qui s'élève de toutes parts, tel un cri d'alarme, comme si le monde constatait, presque terrifié, les résultats d'un progrès matériel et technique dont il se montrait auparavant orgueilleux. »

Pie XII trace alors un tableau saisissant de tout ce que le régime actuel a de défavorable pour la vraie vie familiale. Nous reproduisons intégralement ce passage :

« Voici la mère qui, pour augmenter le salaire de son mari, s'en va, elle aussi, travailler à l'usine, laissant la maison abandonnée pendant son absence. Celle-ci — peut-être déjà minable et étroite — devient encore plus misérable faute de soins. Les membres de la famille travaillent séparément aux quatre coins de la ville et à des heures différentes ; ils ne se rencontrent presque jamais : ni pour manger, ni pour se délasser après la fatigue de la journée ; encore moins pour la prière en commun. *Que reste-t-il de la vie de famille ? Quels attraits peut-elle avoir pour les enfants ?*

« A ces pénibles conséquences de l'absence de la femme et de la mère du foyer domestique vient s'en ajouter une autre encore plus déplorable : Nous voulons dire l'*éducation surtout de la jeune fille* et sa *préparation aux réalités de la vie*. Accoutumée à voir sa mère toujours hors de la maison, et la maison elle-même si triste dans son abandon, elle sera incapable d'y trouver le moindre charme ; elle ne prendra aucun goût aux austères occupations domestiques ; elle ne saura pas comprendre leur noblesse et leur beauté ni désirer s'y consacrer un jour comme épouse et comme mère. Cela est vrai à tous les degrés sociaux, dans toutes les conditions de la vie. La fille de la femme du monde, qui voit tout le gouvernement de la maison abandonné aux mains d'étrangers, tandis que sa mère se complaît en des occupations frivoles ou en futiles divertissements, suivra son exemple et voudra s'émanciper le plus tôt possible, et, suivant une expression courante, « *vivre sa vie* ». Comment pourra-t-elle concevoir un jour le désir d'arriver à être une véritable « *domina* », c'est-à-dire une maîtresse de maison dans une famille heureuse, prospère et digne ?

« Quant aux classes laborieuses, obligées de gagner le pain de chaque jour, la femme, si elle réfléchissait comme elle doit, se rendrait peut-être compte que bien souvent le supplément de gain qu'elle obtient en travaillant hors de la maison est facilement dévoré par d'autres dépenses ou aussi par des gaspillages ruineux pour l'économie familiale. La fille qui va, elle aussi, travailler hors de la maison, dans une usine, dans un établissement, dans un bureau, étourdie par le monde agité au milieu duquel elle vit, éblouie par le clinquant d'un faux luxe, avide de plaisirs troubles qui distraient mais ne rassasient pas et ne donnent pas de repos, dans des salles de revues ou de bals, qui pullulent de toutes parts, bien souvent avec intention de propagande de parti et corrompent la jeunesse, cette jeune fille, qui ne veut pas être « comme toutes les autres », qui méprise les sains principes de vie, comment pourrait-elle cesser de considérer sa modeste demeure comme une maison inhospitalière et plus triste encore qu'elle ne l'est en réalité ? Pour s'y plaire, elle devrait savoir remédier à cette impression naturelle par le sérieux de la vie intérieure et morale, par la ri-

gueur de l'éducation religieuse et de l'idéal surnaturel. Mais quelle formation religieuse a-t-elle reçue dans de telles conditions ?

« Et ce n'est pas tout. Quand, avec les années, sa mère, vieillie avant le temps, consumée et brisée par des fatigues au-dessus de ses forces, par les larmes, par les angoisses, la voit revenir très tard à la maison, loin de trouver en elle une aide, un soutien, elle devra remplir elle-même, à côté de sa fille incapable et inexpérimentée dans les travaux féminins domestiques, tous les offices de servante. Le sort du père ne sera pas meilleur lorsque, arrivé à un âge avancé, les infirmités, les maladies, le manque de travail l'obligeront à dépendre de la bonne ou mauvaise volonté de ses enfants. L'auguste, la sainte autorité du père et de la mère voient ainsi leur majesté détrônée. »

Le devoir politique actuel de la femme. — De ces prémisses se dégage, montre le pape, une conclusion ferme, une obligation précise : le devoir de la mère de participer aujourd'hui à la vie politique pour défendre ses droits et sa dignité de mère.

« Allons-Nous donc conclure que vous autres, femmes et jeunes filles catholiques, vous devez résister au mouvement qui vous emporte, bon gré mal gré, jusque dans l'orbite de la vie sociale et politique ? Certainement non. En présence des théories et des méthodes qui, de divers côtés, arrachent la femme à sa propre mission, grâce au mirage d'une émancipation effrénée, qui n'est en réalité qu'une misère sans espérance, et la dépouillent à la fois de sa *dignité personnelle et de sa dignité de mère,* Nous avons entendu le cri angoissé revendiquant pour la femme sa place privilégiée au foyer domestique.

« La mère, en effet, se voit obligée de vivre en dehors de la maison, non seulement en raison de son émancipation proclamée, mais encore, bien souvent, des nécessités de la vie, obsédée qu'elle est par le cauchemar du pain quotidien. On prêchera donc en vain le retour au foyer, aussi longtemps que dureront les conditions qui, en bien des cas, la forcent d'en rester éloignée. Et ainsi se manifeste le premier aspect de *votre mission dans la vie sociale et politique qui s'ouvre devant vous.* Votre rentrée dans cette vie s'est produite soudainement, par l'effet de bouleversements sociaux dont nous sommes spectateurs. Qu'importe ! Vous êtes appelées à y prendre part. Laisseriez-vous peut-être à celles qui se sont constituées promotrices ou complices de la ruine du foyer domestique le monopole de l'organisation sociale, dont la famille est l'élément principal en son unité économique, juridique, spirituelle et morale ? Le sort de la famille et de la communauté humaine est en jeu : toutes les deux sont entre vos mains. Toute femme, en conséquence, a, sans exception, écoutez-le bien, le devoir, le strict devoir de conscience de ne pas rester absente, mais d'entrer en action dans les formes et de la manière qui conviennent à la condition de chacune de vous, pour *contenir les courants qui menacent le foyer,* pour *combattre les doctrines qui ébranlent ses fondements,* pour *préparer, ordonner et mener à bien sa restauration.*

« A ce motif, qui pousse la femme catholique à s'engager dans le chemin ouvert aujourd'hui à son activité, s'en ajoute un autre : *celui de la dignité de la femme. Elle doit concourir avec l'homme au bien de l'humanité,* du fait que par sa dignité elle est égale à lui. Tous deux ont le droit et le devoir de coopérer au bien total de la société et de la patrie. Mais il est clair que si l'homme, par tempérament, se sent incliné et attiré vers les affaires extérieures, vers les affaires publiques, la femme possède, généralement parlant, une plus grande perspicacité et un tact plus fin pour comprendre

et résoudre les délicats problèmes de la vie domestique et familiale, base de toute la vie sociale, ce qui n'empêche pas que quelques-unes sachent donner des preuves d'une grande habileté dans n'importe quel domaine de l'activité publique.

« Tout cela est question, non pas tant de compétences diverses que de façon de juger et d'en venir aux applications concrètes et pratiques. Prenons, par exemple, le cas des droits civils : ils sont aujourd'hui les mêmes pour tous les deux, homme et femme, mais ils seront exercés avec d'autant plus de discernement et d'efficacité que l'homme et la femme parviendront à se compléter mutuellement. La sensibilité et la délicatesse propres de la femme, qui pourraient la livrer à ses impressions et lui faire courir enfin le danger de nuire à la clarté et à l'étendue des buts visés, à la prévision des conséquences éloignées, sont au contraire une aide précieuse pour mettre en relief les exigences, les aspirations, les périls de l'ordre domestique bienfaisant et religieux. »

Mission sociale de la femme non-mariée. — A côté de cette première participation à la vie sociale et politique, commune à toutes les femmes, le pape en envisage une autre, réservée à celles qu'une vocation spéciale ou d'impérieuses circonstances ont maintenues dans la solitude, ont écartées de la vie conjugale. « Leur nombre, par suite de la guerre et des calamités qu'elle a entraînées, s'est considérablement accru ». Ces femmes, loin d'être « condamnées à une vie égoïstement inutile et sans orientation », voient au contraire se présenter à elles une splendide mission, « multiple, militante, absorbant toutes leurs énergies », un vaste champ d'action qui peut être, « suivant les aptitudes et le caractère de chacune, ou intellectuel ou plus pratiquement actif » :

« Etudier et faire connaître la place et la fonction de la femme dans la société, ses droits et ses devoirs ; se faire l'éducatrice et le guide de ses propres sœurs, redresser les idées, dissiper les préjugés, apporter de la clarté dans les confusions, expliquer et propager la doctrine de l'Eglise, pour détruire plus sûrement l'erreur, l'illusion et le mensonge, pour déjouer plus efficacement la tactique des adversaires du dogme et de la morale catholique. »

En outre « l'action directe est également indispensable, si l'on ne veut pas que les saines doctrines et les solides convictions restent, sinon absolument platoniques, du moins pauvres en résultats pratiques. Cette participation directe, cette collaboration effective à l'activité sociale et politique n'altèrent en rien le caractère propre de l'action ordinaire de la femme. Associée à l'homme dans le domaine des institutions civiles, elle s'appliquera principalement aux questions qui exigent du tact, de la délicatesse et de l'instinct maternel plutôt que de la rigidité administrative. Qui mieux qu'elle peut comprendre ce que requièrent la dignité de la femme, l'intégrité et l'honneur de la jeune fille, la protection et la rééducation de l'enfant ? Et sur tous ces sujets, combien de problèmes réclament l'attention et l'action des gouvernements et des législateurs ? Seule, la femme saura, par exemple, tempérer par sa bonté, sans préjudice pour son efficacité, la répression du libertinage. Seule, elle pourra trouver le chemin qui libère de l'abjection, seule elle pourra élever dans l'honnêteté et les vertus religieuses et civiles l'enfance moralement abandonnée. Seule, elle parviendra à faire fructifier l'œuvre du patronage et de la réhabilitation de ceux qui sont sortis de prison et des jeunes filles tombées. Seule, elle fera résonner dans son cœur l'écho du cri des mères à qui un Etat totalitaire, de quelque nom qu'il s'appelle, voudrait arracher l'éducation de leurs enfants ».

Préparation de la femme à la vie sociale et politique. — Pie XII termine par deux séries de considérations pratiques : d'abord sur la préparation et la formation de la femme pour la vie sociale et politique, sur les institutions et les écoles qui doivent la rendre apte à ces tâches nouvelles ; ensuite sur la réalisation pratique de la vie sociale et politique de la femme et en particulier sur son droit de vote.

Le vote féminin. — « Cependant, dit-il aux femmes et jeunes filles qui l'écoutent, votre action sociale et politique dépend beaucoup de la législation de l'Etat et de l'administration municipale. C'est pourquoi *le bulletin électoral aux mains de la femme catholique est un moyen important pour accomplir son rigoureux devoir de conscience,* surtout dans les temps actuels.

« En effet, l'Etat et la politique ont le strict devoir de procurer à la famille des diverses classes sociales les conditions nécessaires d'existence et de développement : communautés économiques, juridiques et morales. La famille sera alors la cellule vitale d'êtres qui recherchent honnêtement leur bonheur terrestre et éternel. Tout cela, la femme véritablement telle le comprend parfaitement. Ce qu'elle ne comprend pas, ni ne peut comprendre, c'est que par politique on entende la domination d'une classe sur les autres, la visée ambitieuse, toujours plus impérieuse, de la domination économique et nationale, pour quelque raison que ce soit. Elle sait parfaitement que pareille politique ouvre la route aux hordes d'envahisseurs ou à la guerre civile déclarée, au poids plus lourd des armements et au danger constant de guerre. Elle sait par expérience que cette politique, quelle qu'elle soit, tourne au préjudice de la famille, qui doit la payer chèrement de ses biens et de son sang.

« C'est pourquoi aucune femme sage n'est favorable à une politique de lutte de classes et de guerre. Ses pas vers l'urne électorale sont des pas de paix. Ainsi donc, dans l'intérêt et pour le bien de la famille, la femme poursuivra son chemin et refusera toujours son vote à toute tendance, d'où qu'elle vienne, qui voudrait assujettir à de cupides égoïsmes de domination la paix intérieure et extérieure de la nation. »

CONCLUSION

Continuant l'œuvre qui fut la sienne durant les années de guerre, Pie XII s'est donc attaché d'avril 1945 à février 1946 : 1°) à porter un jugement moral, objectif et désintéressé, sur la guerre, sur ses causes lointaines et prochaines ; 2°) à défendre ceux qui aujourd'hui souffrent des suites de la guerre, ou sont, en quelque endroit que ce soit, injustement opprimés et persécutés ; 3°) à rappeler sans cesse les bases morales d'un paix véritable et définitive et à adapter toujours davantage l'Eglise à ses tâches contemporaines. Il importe au bien de tous que ce jugement élevé soit connu et apprécié à sa juste valeur, que cet appel en faveur des souffrants ou des victimes soit entendu et trouve un écho, que ces directives morales en vue de la paix, que ces intentions généreuses sur le rôle de l'Eglise atteignent tous ceux qui ont quelque part de responsabilité, si minime qu'elle soit, dans les décisions de demain.

Or cela n'est possible que moyennant un intermédiaire indispensable : *l'opinion publique.* Mais ne faut-il pas constater que cette pauvre opinion publique est aujourd'hui désaxée, désorientée, mal dirigée, tirée en sens divers et contradictoires ? Le pape le sait. Il s'est élevé avec vigueur le 24 décembre 1945 — nous l'avons rappelé ci-dessus — contre ces tentatives incessantes « de créer artificiellement par la puissance soit de l'argent soit

d'une censure arbitraire soit de jugements unilatéraux une *opinion publique* » qui se meuve « à la façon de roseaux agités par le vent ». Renoncer à ces méthodes, qui ravalent la dignité humaine, lui semble un des trois devoirs fondamentaux, essentiels à la paix de demain.

C'est par le même souhait que, le 25 février 1946, Pie XII terminait sa réponse aux diplomates étrangers, accrédités à Rome, qui s'étaient réunis pour le remercier et le féliciter de son œuvre de paix et en particulier des 32 nouvelles nominations faites dans le Sacré-Collège ([23]). Il les adjurait d'user de leur influence pour éclairer l'opinion publique internationale. « Souvent, leur disait-il, le monde diplomatique se trouve en contact avec le monde de la propagande. *Cette propagande doit se faire une loi sainte et sacrée de la vérité et de l'objectivité* ». Coopérer à cette fin de diffusion de la vérité objective semblait au Souverain Pontife une des grandes tâches actuelles de la diplomatie.

Le culte de la « vérité et de l'objectivité » dans la propagande ! Puisse ce dernier souhait pontifical, qui termina les grandes fêtes romaines de février dernier, trouver partout l'écho qu'il mérite !

Jean LEVIE, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Allocutions pontificales à l'inauguration de l'année juridique. — (3 octobre 1941 ; *A. A. S.*, XXXIII, 1941, p. 421-426. — 1er octobre 1942 ; *A.A.S.*, XXXIV, 1942, p. 338-343. — 2 octobre 1944 ; *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 281-290. — 2 octobre 1945 ; *A.A.S.*, XXXVII, 1945, p. 256-262).

Dans une série de discours importants, à la reprise des travaux judiciaires de la Rote, en octobre 1941, 1942, 1944 ([1]), 1945, le Souverain Pontife a mis spécialement en évidence divers points de la législation ecclésiastique sur les causes matrimoniales.

Ce furent d'abord, en 1941, des considérations sur le droit naturel au mariage et les cas d'incapacité psychique ou physique ; sur les principes généraux des déclarations de nullité et de la dissolution du lien dans les cas de non-consommation. En 1942, toute l'allocution a porté sur la question très grave du genre de certitude requise chez le juge pour prononcer la sentence. En 1944, le Souverain Pontife a traité de l'étroite unité d'action qui doit régner entre tous ceux qui interviennent dans les procès de mariage. En 1945, il a commencé l'exposé des différences existant entre l'exercice du pouvoir judiciaire dans l'Eglise et dans l'Etat.

Dès l'allocution de 1941 (*A.A.S.*, XXXIII, 1941, p. 421), le Pape rappelle que l'administration de la justice dans l'Eglise est une fonction de la « *cura animarum* », une émanation de ce pouvoir et de cette sollicitude pastorale dont la plénitude appartient au successeur de Pierre. Mais c'est surtout dans le discours de 1944 (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 288-290), qu'il

---

(23) *Osservatore Romano*, 27 février 1946 ; *Doc. cath.*, 1946, col. 205.

(1) En 1943, il ne semble pas que le Souverain Pontife ait fait d'allocution ; l'exorde de celle de 1944 fait mention des discours de 1941 et 1942 et annonce l'objet propre de celui de 1944 (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 281). Le début de celui de 1945, par contre, indique le thème qui sera traité les années suivantes (*A.A.S.*, XXXVII, 1945, p. 257).

a très nettement affirmé que la norme suprême de toute activité dans l'Eglise est le salut des âmes. Avant même de résumer les quatre allocutions et d'en indiquer les points les plus importants, il convient de citer intégralement ce passage dans lequel le Souverain Pontife, à propos des procès de mariage, a voulu fixer la portée exacte de l'activité juridique dans l'Eglise :

« Le procès matrimonial au for ecclésiastique est une fonction de la vie juridique de l'Eglise. Dans Notre encyclique sur le Corps Mystique du Christ, Nous avons exposé comment l'Eglise dite « juridique » est bien d'origine divine, mais n'est pas toute l'Eglise ; comment elle représente en quelque sorte uniquement le Corps qui doit être vivifié par l'esprit, c'est-à-dire par le Saint-Esprit et sa grâce. Dans la même encyclique, Nous avons expliqué d'autre part comment toute l'Eglise, dans son corps et dans son âme, quant à la participation des biens et au profit qui en dérive, est constituée exclusivement pour le salut des âmes, selon le mot de l'Apôtre : « Omnia vestra sunt ». Ainsi est indiquée l'unité supérieure et le but suprême, auxquels sont destinées et dirigées la vie juridique et toute fonction juridique dans l'Eglise. Il suit de là qu'également les pensées, les vouloirs, les œuvres personnelles, dans l'exercice de cette activité, doivent tendre à la fin propre de l'Eglise : le salut des âmes. En d'autres termes, la fin dernière, le principe suprême, l'unité supérieure n'est rien d'autre que « la sollicitude des âmes », toute l'œuvre du Christ sur la terre fut telle, et telle fut et est toute l'activité de l'Eglise.

« Mais le juriste, qui, comme tel, considère le droit pur et la stricte justice, a coutume de se montrer, comme d'instinct, étranger aux idées et aux fins de la sollicitude pastorale ; il défend la séparation nette entre les deux fors, celui de la conscience et celui de l'ordonnance extérieure de la vie juridico-sociale. Cette tendance à une distinction précise des deux domaines est jusqu'à un certain degré légitime, en tant que le juge et ses collaborateurs dans l'activité judiciaire n'ont pas pour office propre et strict la sollicitude pastorale. Mais ce serait d'autre part une funeste erreur d'affirmer qu'ils ne se trouvent pas eux-mêmes, en dernière et définitive instance, au service des âmes. Cela reviendrait à les mettre, dans le jugement ecclésiastique, en dehors du but et de l'unité d'action propre à l'Eglise en vertu de l'institution divine ; ils seraient comme des membres d'un corps qui ne s'insérerait plus dans l'ensemble et ne voudraient plus soumettre et ordonner leur action à la fin de tout l'organisme.

« L'activité juridique, et spécialement judiciaire, n'a rien à craindre d'une telle ordonnance et subordination ; elle y trouvera même fécondité et progrès. La largeur nécessaire des vues et des décisions y est assurée : en effet, tandis que l'activité juridique unilatérale contient toujours en soi le danger de formalisme exagéré et d'attachement à la lettre, la sollicitude des âmes garantit un contre-poids, maintenant nette dans la conscience la maxime : « Leges propter homines et non homines propter leges ». Aussi, dans une autre circonstance avons-Nous déjà fait remarquer que là où la lettre de la loi serait un obstacle à trouver la vérité et la justice, le recours au législateur devait toujours être possible.

« La pensée de servir à la fin de l'Eglise confère en outre à tous ceux qui participent à son activité juridique l'indépendance nécessaire et l'autonomie à l'égard du pouvoir judiciaire civil. Entre l'Eglise et l'Etat, comme Nous le notions dans cette encyclique sur le Corps Mystique du Christ, bien qu'ils soient tous deux au plein sens du mot des sociétés parfaites, existe cependant une profonde différence. L'Eglise a un caractère propre, d'origine et d'empreinte divine. De là découle, même dans sa vie juridique,

un trait qui lui est propre, une orientation jusque dans les ultimes conséquences, vers des pensées et des biens supérieurs, supraterrestres, éternels. Aussi, ce n'est pas comme une opinion, mais bien plutôt, pour divers motifs, comme un jugement erroné qu'il faut considérer l'assertion de ceux qui estiment que l'idéal vers lequel doit tendre la pratique juridique ecclésiastique c'est la ressemblance la plus parfaite possible et la conformité avec l'organisation judiciaire civile. Ce qui n'exclut pas du tout qu'elle ne puisse avantageusement profiter du vrai progrès de la science du droit, même à ce point de vue.

« Enfin, la pensée de se rattacher à l'unité supérieure de l'Eglise et d'être subordonnée à son but suprême, le salut des âmes, confère à l'activité juridique la fermeté pour s'avancer dans le chemin sûr de la vérité et du droit. Elle la préserve d'une part de toute molle condescendance aux exigences désordonnées des passions et d'autre part d'une inflexibilité rigide et injustifiée. Le salut des âmes a pour règle suprême absolument sûre : la loi et la volonté de Dieu. Par cette même loi et volonté de Dieu, une activité juridique, consciente de n'avoir d'autre fin que celle de l'Eglise, se dirigera avec fermeté dans la solution des cas particuliers qui lui seront soumis. Ainsi, dans un ordre supérieur, elle verra confirmer ce qui était déjà dans son propre domaine sa règle fondamentale : service et affirmation de la vérité dans l'assurance donnée sur la véracité d'un fait et l'application à celui-ci de la loi et de la volonté divine (2) ».

Des vues si élevées sur l'activité juridique de l'Eglise ont une raison d'être toute spéciale quand il s'agit de cette matière très délicate sur laquelle le Tribunal de la Rote exerce principalement son activité : le lien matrimonial. De si grands intérêts d'ordre privé et social sont ici en jeu que l'on pourrait difficilement exagérer l'importance de ces considérations générales. Mais les directives particulières données par le Souverain Pontife dans les trois premiers discours, que nous allons maintenant brièvement résumer, méritent aussi de retenir l'attention :

Allocution du 3 octobre 1941.

Dans cette allocution, le Pape souligne le rôle important départi aux juges ecclésiastiques dans une triple circonstance :

D'abord dans les cas d'incapacité au mariage pour défaut soit psychique, soit physique et corporel. Après avoir rappelé, avec Léon XIII et Pie XI, le droit naturel de tout homme au mariage, le Pape note qu'il n'est pas rare que le Tribunal de la Rote soit saisi de ces causes très difficiles d'incapacité. Dans les unes, il s'agit des défauts psychiques qui semblent rendre impossible un vrai consentement matrimonial. Le Souverain Pontife faisait allusion — sans la citer expressément — à une cause récemment jugée par la Rote, où les théories de la psychiâtrie moderne et leur application in casu avaient été examinées de très près. Les juges n'avaient pas cru pouvoir retenir le double argument de défaut de « connaissance estimative » et d'immoralité constitutionnelle que sept médecins experts, tant de la partie demanderesse que du tribunal, invoquaient en faveur du manque de consentement (3). A propos de l'adaptation nécessaire au progrès des sciences psychologiques, le Saint-Père demande à la fois de la sympathie et de la prudence.

D'autres causes d'incapacité sont d'ordre strictement somatique. Pour

(2) *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 288-290.

(3) Les *Periodica*, t. XXX, 1941, p. 5-19, ont publié la partie « in jure » de cette sentence rendue par la Rote le 25 février 1941.

éclairer ce point, les *Periodica* (4) fournissent un bref aperçu sur l'évolution des opinions au sujet de l'impuissance virile. Au cours des dix dernières années, en même temps que l'on discutait sur les rapports entre elles de la fin primaire et de la fin secondaire du mariage (exagérant le rôle de celle-ci (5)), on était amené à rechercher quels étaient les éléments strictement constitutifs de l'acte « per se aptus ad generationem », de celui donc qui doit pouvoir être posé sous peine de nullité de l'union pour impuissance. La doctrine commune et la jurisprudence de la Rote exigent l'émission du « semen testiculare », comme étant le seul de soi capable d'assurer la génération (6). Dans ces derniers temps, des auteurs ont semblé ne vouloir retenir que la possibilité de poser un acte qui présente extérieurement la forme de l'acte naturel. Les fins secondaires du mariage — spécialement le remedium concupiscentiae — sont assurées par cet acte, même s'il n'est pas accompagné d'émission de semen testiculare, que cette carence provienne de l'absence ou de l'atrophie des testicules, ou bien de la ligature ou de la résection des canaux déférents (stérilisation par vasectomie). Nous résumerons, dans le prochain numéro de la *N.R. Th.*, une sentence récente de la Rote discutant les théories nouvelles.

Le Pape n'expose ni ne tranche la controverse. Il indique seulement aux juges de la Rote qu'ils ont, dans leurs décisions, à passer entre deux extrêmes : d'une part, rabaisser exagérément la fin secondaire du mariage et de l'acte conjugal et, d'autre part, rendre cet acte trop indépendant de la fin primaire à laquelle il est intrinsèquement et principalement ordonné.

Dans la seconde partie de cette allocution du 3 octobre 1941, le Souverain Pontife, traitant des procès mêmes en nullité de mariage, fait aux juges une double remarque :

a) L'importance sociale et privée de la fermeté du lien matrimonial demande qu'on ne recoure, qu'en dernière analyse, à la déclaration de nullité. Il faut que les juges ecclésiastiques, non pour la forme seulement, mais de toutes leurs forces s'emploient à obtenir la convalidation des unions qu'on accuse à leur tribunal (c. 1965).

b) D'autre part, on ne peut refuser à personne le droit de se marier, s'il peut prouver la nullité d'une union précédente. Quant à la certitude requise pour porter cette déclaration, ce doit être, non pas la certitude absolue qui exclut même toute possibilité du contraire ; il suffit de la certitude morale, qui écarte tout doute prudent et probable. Cette certitude est assez forte pour l'emporter sur la présomption de validité énoncée par le c. 1014 : « Matrimonium gaudet favore iuris ». En exigeant plus, le juge ecclésiastique risquerait de léser gravement le droit naturel de tout homme au mariage.

---

(4) T. XXX, 1941, p. 313.

(5) Cfr Décret du S. Office du 29 mars-1 avril 1944, *A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 103. — *N.R.Th.*, 1945, p. 230. Voir surtout le commentaire dans les *Periodica*, t. XXXIII, 1944, p. 219-228. Une sentence de la Rote du 22 janvier 1944 (*A.A.S.*, XXXVI, 1944, p. 179-200) expose longuement la vraie doctrine de l'Eglise sur les relations entre la fin primaire et la fin secondaire du mariage. On en trouvera le résumé dans la prochaine livraison de la *N.R.Th.*

(6) Au cours des vingt dernières années, la Rote a jugé une trentaine de causes d'impuissance virile « ob incapacitatem emittendi semen testiculare ». 14 fois elle a admis la nullité du mariage et 7 fois non. Dans six cas, sans conclure à l'impuissance, elle a reconnu la non-consommation. C'étaient toujours des cas où l'acte conjugal avait été à plusieurs reprises posé normalement, mais sans verum semen testiculare. Le Souverain Pontife a concédé, dans ces six cas, la dispense super rato et non consummato (*Periodica*, t. XXXIII, 1944, p. 170, note et p. 216-217).

Enfin, les juges ecclésiastiques ont à intervenir aussi dans la procédure aboutissant à la solution du lien dans les cas de mariage non-consommé. Leur rôle n'y est pas de prononcer une sentence, mais de reconnaître l'existence de toutes les conditions requises pour que le Souverain Pontife puisse accorder la dispense. Ici, comme dans les causes de nullité, on peut et doit se contenter de la certitude morale expliquée ci-dessus. Même en réaction contre la multiplication des divorces, on ne peut avoir de l'indissolubilité du lien conjugal que l'idée proposée par l'Eglise, comme interprète de la volonté divine. Or, déclare le Pape en terminant ce premier discours, deux textes de l'Ecriture déterminent la position à tenir entre le laxisme de la société contemporaine et le rigorisme contraire aux intentions de Dieu ; ces textes sont : « Quod Deus coniunxit, homo non separet » (Mt., XIX, 6) : pas de séparation de ce que Dieu a uni. « Non servituti subiectus est frater aut soror,... in pace autem vocavit nos Deus » (I Cor., VII, 15) : pas de lien lorsque Dieu le relâche. Quant au Souverain Pontife, dans l'exercice de son pouvoir vicaire, il ne peut s'inspirer que d'une considération : le salut des âmes.

Allocution du 1er octobre 1942.

La question de la certitude requise dans les causes matrimoniales était de trop grande importance pour ne pas réclamer pour elle seule un exposé plus détaillé. Ce fut l'objet du discours du Saint-Père, à la reprise des travaux de la Rote, le 1er octobre 1942.

Le c. 1869, § 1 pose ce principe : « Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo *moralis certitudo* circa rem sententia definiendam ». Pour fixer le sens exact de cette expression, il convient de distinguer trois degrés de certitude :

a) La certitude absolue qui exclut tout *doute possible* sur la vérité du fait examiné et la non-existence de son contraire. Elle n'est pas requise pour le prononcé de la sentence. Dans de nombreux cas, il est impossible de l'atteindre. Elle rendrait très malaisé l'exercice de la justice.

b) A l'extrême opposé, on parle parfois d'une certitude qui, en fait, ne mérite pas ce nom : elle n'est qu'une *probabilité* plus ou moins grande, n'excluant pas un doute raisonnable et laissant subsister une crainte fondée d'erreur. Une telle « certitude » ne suffit pas dans les sentences judiciaires. Dans les cas douteux, le juge doit appliquer les présomptions de droit ou les « favores legis ». Mais, d'autre part, recourir à ces règles juridiques quand, par ailleurs, on a acquis la certitude d'un fait serait interpréter faussement les intentions du législateur.

c) Entre les deux extrêmes, se place la certitude morale requise dans les sentences judiciaires. Positivement, elle est caractérisée par l'exclusion de tout doute raisonnable ; négativement, elle laisse subsister la possibilité absolue du contraire. Cette certitude suffit pour le prononcé d'une sentence, même si dans un cas particulier il était possible d'arriver directement ou indirectement à une certitude absolue. C'est seulement ainsi que l'on peut assurer une administration normale de la justice, sans retard inutile et charges excessives pour le tribunal et les parties. Pour atteindre cette certitude, il peut se faire que l'on n'ait qu'un grand nombre d'indices qui, par eux-mêmes, seraient insuffisants, mais qui, dans leur ensemble, ne laissent plus de place à un doute raisonnable dans un esprit sain. Non pas que la certitude résulte alors de la simple addition de probabilités : raisonner de la sorte serait passer indûment d'un genre à un autre. Mais ces indices multiples ne peuvent s'expliquer sans l'existence d'une réalité objective qui est leur fondement. En d'autres termes, la certitude morale

acquise de la sorte est solidement basée sur le principe de raison suffisante.

Evidemment, cette certitude doit être objective et non purement subjective, ce qui serait le cas si, en sens contraire, on pouvait invoquer des arguments qu'un homme de jugement pondéré estimerait assez sérieux pour devoir retenir l'attention. Alors en effet, on ne peut plus dire que le contraire est seulement absolument possible, mais bien qu'il est, en un certain sens au moins, probable.

Pour assurer l'objectivité de cette certitude, le droit prévoit des règles de procédure sur la preuve des faits (c. 1747-1836). Ces règles doivent être consciencieusement observées par les juges. Cependant, elles ne sont pas des fins en soi, mais des moyens d'arriver à la connaissance ferme de la vérité. Si l'on constatait que, dans un cas déterminé, l'application de ces règles juridiques faisait obstacle à la recherche de la vérité objective, le recours au législateur est toujours possible, pour empêcher une injustice ou un manque d'équité.

Il ne faut pas perdre de vue non plus le principe de la libre appréciation par le juge des preuves alléguées (c. 1869, § 3). Ce jugement de conscience du magistrat doit l'emporter sur le principe du formalisme juridique. On ne peut admettre raisonnablement que le juge puisse déclarer d'une part retirer personnellement des actes du procès une vraie certitude morale et d'autre part ne pouvoir l'accepter en vertu des règles de la procédure. Ces conflits sont plus apparents que réels et seront résolus par un examen plus attentif de l'ensemble des arguments ou une meilleure intellection de ces règles. Il faut éviter autant qu'on peut ces oppositions entre les solutions officielles des juges et l'avis raisonnable du public, surtout cultivé.

Revenant à nouveau sur la certitude morale suffisante, telle qu'il l'a décrite, le Souverain Pontife déclare qu'en règle générale, une fois que le juge l'a acquise, il n'est pas tenu à faire des efforts pour atteindre un degré plus grand encore, à moins toutefois que les règles juridiques ou la gravité de l'affaire ne l'imposent ou ne le suggèrent (cfr c. 1869, § 3 et c. 1791, § 2).

Il résume ainsi ses conclusions : si, après sérieuse considération et examen, on atteint une sécurité correspondant aux règles juridiques et à l'importance de la question, il n'y a pas lieu d'insister pour que les parties, avec notable dommage pour elles, fournissent des éléments nouveaux permettant d'atteindre une plus grande certitude encore. On n'a aucun juste motif de l'exiger et il faut repousser de telles exigences.

Dans tout ce résumé, nous nous sommes efforcé de suivre d'aussi près que possible l'exposé même du Souverain Pontife et nous avons évité à dessein d'introduire le moindre commentaire. La certitude morale dont il vient d'être question ne coïncide pas avec celle qu'on oppose à la certitude métaphysique et physique. On veut alors parler d'une certitude fondée, non sur des lois métaphysiques ou physiques, mais sur la manière constante d'agir des êtres doués de raison. Dans le cas présent, il s'agit d'une certitude qui, sans revêtir un caractère d'évidence absolue, est cependant de nature à donner une garantie tout à fait suffisante, non seulement dans le domaine de l'activité, mais aussi de la pensée.

Allocution du 2 octobre 1944.

L'allocution du 2 octobre 1944 avait comme objet propre de faire ressortir le but unique auquel doivent tendre les efforts de tous ceux qui, à un titre quelconque, interviennent dans les procès ecclésiastiques de mariage.

Ce but unique est la découverte de la vérité et l'établissement des droits correspondants, quant à l'existence du lien conjugal ou des conditions pré-

requises à la dispense du lien dans un cas déterminé. Ce but unique doit être atteint par des efforts convergents et l'unité d'action chez tous ceux qui participent au procès.

Pour les lier d'ailleurs tous à la poursuite de ce but, existe une obligation juridico-morale, qui est en l'occurrence de droit divin. Le mariage a été voulu par Dieu et dans sa nature propre et dans son élévation à la dignité de sacrement. Même si les hommes peuvent s'écarter de la vérité dans ces causes, Dieu porte sur elles un jugement qui lie les consciences.

Après avoir indiqué ces divers facteurs d'unité, le Souverain Pontife passe aux applications, considérant tour à tour les diverses personnes qui interviennent dans ces procès.

Le rôle du juge est évidemment capital et ses devoirs au service de la vérité fort nets.

Le défenseur du lien doit être un homme d'expérience et de jugement mûr. Ce n'est pas parce que ses remarques sont soumises à la critique des juges qu'elles peuvent être rédigées à la légère. Elles doivent fournir aux juges des renseignements objectifs, qui les aident dans leur tâche. Dès lors, le défenseur du lien ne doit en aucune manière se croire obligé de construire de toute pièce une argumentation sans fondement dans les faits. Il doit avoir le droit de dire à un moment donné qu'il n'a plus d'objection à proposer. Dans ses interventions, il doit se garder de tout ce qui défigurerait la vérité ; il doit renoncer à exiger de façon déraisonnable de nouvelles preuves, lorsque celles déjà fournies sont suffisantes. Que l'on n'objecte pas qu'il n'a pas à proposer ses animadversiones « pro rei veritate » mais « pro validitate matrimonii ». Cette expression signifie que le défenseur du lien a comme mission de mettre en relief tout ce qui milite en faveur de l'existence du lien et rien que cela. Mais cela ne veut dire en aucune façon qu'il doit, sans considération de la vérité objective, défendre à tout prix la validité du mariage.

Le promoteur de justice, intervenant pour demander une déclaration de nullité, paraît à première vue jouer un rôle à ce point opposé à celui de défenseur du lien qu'il semble difficile de faire converger leurs efforts vers l'unité du but indiqué tantôt. C'est une erreur. En fait, tous deux, chacun à sa façon, amènent le juge à porter une sentence conforme à la vérité objective des faits.

Mais ce sera surtout l'avocat qui devra garder très nettement devant les yeux le but final de la controverse juridique : les droits reconnus à la vérité objective. Il ne s'agit pas pour lui de faire triompher sa thèse, à tout prix et par n'importe quels moyens.

Quant aux parties, aux témoins, aux experts, le serment qu'ils prononcent montre assez combien ils doivent être, eux aussi, au service de la stricte vérité.

La seconde partie de ce discours du 2 octobre 1944 traitait de l'unité supérieure à laquelle doit se référer toute l'activité juridique de l'Eglise et par conséquent aussi les procès matrimoniaux : le salut des âmes. Nous l'avons reproduite ci-dessus intégralement.

Allocution du 2 octobre 1945.

A la reprise des travaux de la Rote en 1945, le Souverain Pontife aborda l'exposé d'un thème de portée plus générale : la comparaison entre le pouvoir judiciaire dans l'Eglise et dans l'Etat. Une considération superficielle pourrait les tenir comme fort ressemblants. Il existe cependant entre eux d'essentielles différences : 1°) quant à l'origine et à la nature, 2°) quant à l'objet, 3°) quant au but. C'est le premier de ces trois points qui fait l'objet

de l'allocution de 1945, les autres devant être traités les années suivantes.

Le pouvoir judiciaire est une partie du pouvoir de la société parfaite. La question de l'origine du pouvoir judiciaire s'identifie dès lors avec la question de l'origine du pouvoir public. Or, il est curieux de constater que les tenants des théories politiques les plus opposées ont voulu voir dans le pouvoir ecclésiastique l'analogue soit du totalitarisme, soit de l'autoritarisme, soit de la démocratie moderne. L'affirmation d'une telle ressemblance ne résiste pas à un examen sérieux.

Tout régime de communauté doit assurer de façon durable l'unité dans la diversité.

Le totalitarisme, qui entend régir toute forme d'activité et s'imposer à toutes les manifestations de la vie, ne peut réaliser qu'une unité mécanique. Dans le message de Noël de 1942, Nous avons eu déjà l'occasion de montrer les conséquences funestes découlant de cette conception pour le pouvoir judiciaire : l'égalité des citoyens devant la loi n'est plus assurée et les décisions judiciaires sont abandonnées à la merci d'une aveugle instinct collectif. Qui oserait penser que de telles erreurs sont à la base de la conception du pouvoir judiciaire dans l'Eglise ?

Mais l'autoritarisme, qui exclut les citoyens de toute participation ou influence sur la formation de la volonté sociale, ne doit pas plus entrer en ligne de compte. Cette conception oppose la classe de ceux qui dominent et celle de ceux qui sont soumis. Où trouver là l'unité vers laquelle l'Etat doit tendre ? Que devient le bien commun dans ces conjonctures ? Il se confond facilement avec le bien de la classe au pouvoir et « le dynamisme » effréné dans l'activité législative enlève toute sécurité juridique. L'Eglise, elle, garantit jalousement les droits des personnes physiques et morales.

La saine démocratie assure les droits des individus dans la communauté sociale organisée ; mais d'autres formes politiques peuvent aboutir aux mêmes heureux résultats. La société chrétienne du Moyen Age donne l'exemple d'une société démocratique bien organisée, où les droits suprêmes de Dieu et de la personne humaine étaient sauvegardés. Mais une très grande différence existe entre l'Eglise et ces sociétés démocratiques. Celles-ci en effet considèrent le peuple comme étant le premier sujet de l'autorité. L'Eglise a, par la volonté divine, une tout autre structure.

Il ne faut pas oublier, en effet, qu'elle n'est pas une société de droit naturel, mais de droit divin positif. Le Christ l'a constituée et c'est à sa pensée qu'il faut se référer pour connaître l'origine du pouvoir dans l'Eglise. Or, il est par trop évident que, dans tous les domaines de l'activité ecclésiastique, ce pouvoir dérive d'une mission. Ce n'est ni de la masse, ni du pouvoir séculier que découle le pouvoir dans l'Eglise, mais de la mission divine.

De cet exposé, on peut tirer deux conséquences principales :

1) Dans l'Eglise, le sujet premier du pouvoir n'est pas la communauté des fidèles.

2) L'extension du pouvoir ecclésiastique est à mesurer d'après la volonté divine, qui certes a voulu qu'il atteigne tout l'homme, dans son activité extérieure et intérieure, mais qui a assuré également la liberté et le perfectionnement individuels. C'est la gloire du pouvoir judiciaire dans l'Eglise de participer à une autorité qui est d'origine divine. Cela doit lui inspirer les normes de sa haute activité.

E. BERGH, S. I.

BIBLIOGRAPHIE

THEOLOGIE HISTORIQUE

Coll. *Sources chrétiennes,* dir. par H. de Lubac, S. J. et J. Daniélou, S. J. Paris, Editions du Cerf ; Lyon, Editions de l'Abeille, 1943, 20 × 13 cm.

3. ATHENAGORE. — *Supplique au sujet des Chrétiens.* Intr. et trad. de G. BARDY. 176 p. Prix : 40 frs fr.

6. GREGOIRE DE NYSSE. — *La création de l'homme.* Intr. et trad. de J. LAPLACE, S. J., notes de J. DANIELOU, S. J. 256 p. Prix : 60 frs fr.

7. ORIGENE. — *Homélies sur la Genèse.* Trad. et notes de L. DOUTRELEAU, S. J., introd. de H. de LUBAC, S. J. 264 p. Prix : 90 frs fr.

8. NICETAS STETHATOS. — *Le paradis spirituel et autres textes annexes.* Texte, traduction et commentaire par M. CHALENDARD. 104 p. Prix : 42 frs fr. (1)

9. MAXIME LE CONFESSEUR. — *Centuries sur la Charité.* Introd. et trad. de J. PEGON, S. J. 174 p. Prix : 90 frs fr.

10. IGNACE D'ANTIOCHE. — *Lettres.* Introduction, traduction et notes de Th. CAMELOT, O. P. 1944, 143 p. Prix : 130 frs fr.

Ces six volumes des « Sources chrétiennes » (voir Revue, 1945 p. 713) continuent les bonnes traditions, que la collection a établies dès le début. Avec le texte grec de deux d'entre eux, Ignace et Nicétas, elle réalise complètement la partie de son programme, sur l'importance de laquelle nous avons eu plusieurs fois l'occasion d'insister. En ordre chronologique, le premier des écrivains qui figurent dans la publication est S. Ignace d'Antioche, dont la doctrine essentiellement « christocentrique » inspire les sept lettres vibrantes d'attachement au Christ : pages vivifiantes et bienfaisantes, capables d'enthousiasmer tout lecteur, et que doit lire tout prêtre. Bonne introduction, judicieuse, bien informée, disant beaucoup de choses en peu de mots, qui aborde nettement quelques points longtemps controversés, comme l'épiscopat monarchique, et qui sait faire dire aux textes ce qu'ils contiennent, sans les solliciter. Quelques remarques de détail : sur l'origine du symbole (p. 19 et 88), il faudrait ajouter la mention de I Cor. XV, 3 etc. ; à la p. 72 n. on pourrait montrer l'accord d'interprétation avec d'autres Pères de l'Eglise à propos de l'immortalité. Deux détails : le texte du « Digeste » (p. 6 n. 3) devrait être accompagné du nom de l'empereur auteur de la loi, et ζωή, si important dans la langue grecque chrétienne (p. 25-26), devait figurer dans l'index des mots grecs. Le texte grec n'était plus qu'à vérifier, après les travaux de Zahn, Funk et Lightfoot, avec justification des variantes adoptées. La traduction a visé à être correcte, intelligible, tout en optant pour la littéralité ; entre les divers systèmes possibles, dont aucun n'est sans inconvénient, celui-ci a ses avantages. Son texte est divisé en sections nouvelles, précédées du titre pour en indiquer le contenu, mais avec indication marginale des divisions traditionnelles.

(1) Les prix indiqués sont ceux « du moment de la sortie de presse ». De même pour tous les livres de cette bibliographie.

Quelque peu éclipsée par l'œuvre plus considérable du sympathique saint Justin, la « Supplique » d'Athénagore, ignorée d'Eusèbe, mérite une place d'honneur dans la série des premières apologies chrétiennes ; elle a un intérêt spécial par la présentation qu'elle contient de la doctrine trinitaire ; le ton sentencieux du début, qui du reste ne se soutient pas partout, s'impose tout de suite à l'attention. Une bonne introduction, faite par un connaisseur de l'antiquité grecque chrétienne, comme G. Bardy, ouvre le livre. Assez mal transmis, malgré le manuscrit de l'évêque Aréthas de Césarée, copié et annoté au X^e^ siècle, le texte, diverses fois imprimé, a subi pas mal de corrections, surtout chez les éditeurs E. Schwartz et Geffcken, jusqu'à l'édition d'Ubaldi (1921), qui a heureusement réagi en s'en tenant davantage aux leçons du manuscrit. Bardy a suivi pour sa traduction les éditions de Geffcken et d'Ubaldi, mais sans s'y astreindre. Il ne nous donne pas le texte grec : on croirait volontiers que ce travail d'édition a fait hésiter les directeurs du « Corpus » de Berlin, car depuis Schwartz (« Texte u. Untersuch. », IV, 2, 1891) aucun de ces « scholars » n'a abordé l'édition. Espérons que M. Bardy ne tardera pas à nous donner dans les « Sources chrétiennes » une édition pleinement satisfaisante, comme il est à même de le faire. L'annotation fournit un bon choix de textes parallèles. La récente traduction allemande (1913) aurait dû être citée au lieu de l'ancienne de 1875 (p. 68) ; à la page 85, on pouvait rappeler la note de J. Bidez sur l'« Aristote perdu », et à la p. 161, l'expression admirative du médecin-philosophe Galien, contemporain d'Athénagore, à propos de la continence virginale des chrétiens.

Pour les « Homélies d'Origène sur la Genèse », la question de l'édition du texte grec est écartée par le fait de sa disparition ; en dehors de quelques fragments conservés par le « caténiste », Procope de Gaza, l'on n'a plus que la traduction latine de Rufin, qui a manifestement fait des suppressions et des additions ; elle ne concorde pas toujours avec la chaîne de Procope, qui se permet de son côté des arrangements. Ces divergences sont expliquées d'une sage manière dans l'introduction (p. 56-59), qui est due au P. de Lubac. Ces pages d'introduction méritent d'être lues par quiconque s'occupe encore d'Origène ; elles mettent au point les assertions communes, unilatérales, mais trop répandues, sur son « décevant allégorisme » : imposante étude qu'on doit lire, comme celle qui a été signalée jadis sur les caractéristiques de Grégoire de Nysse. La traduction est l'œuvre du P. Doutreleau ; elle se lit facilement et s'accompagne de bonnes notes, contenant des explications, des « loci paralleli », qui dénotent une ample connaissance des œuvres littéraires chrétiennes. Il fait remarquer les passages modifiés par Rufin. N'y avait-il rien à tirer davantage encore de l'utilisation d'Origène par Ambroise et par Jérôme ? Une notice sur les éditions et les traductions, non moins qu'un aperçu sur l'œuvre même, les circonstances de sa composition, ses destinataires de Césarée, ses rapports ou ses contrastes avec le reste de la production théologique d'Origène, aurait utilement trouvé place avant la traduction ; ce qui garantissait en même temps l'uniformité avec les autres volumes de la série.

Le célèbre « De opificio hominis » de Grégoire de Nysse forme le sixième volume de la collection ; on a eu raison de lui faire une place. Car, avec quelques autres traités de la même époque (vers 379), il répond « aux préoccupations les plus profondes de l'hellénisme mis en présence de la révélation », — les Grecs a-t-on dit s'occupent beaucoup plus de l'origine des choses que de leur fin, contrairement aux Juifs. — Mais, tandis que l'« Hexaméron » de Basile s'adresse, en les édifiant, aux simples et aux ignorants, Grégoire vise surtout les penseurs et les méditatifs. Une très bonne introduction, sur la forme littéraire, les sources philosophiques, la doctrine, vient de quelqu'un qui nous prépare d'autres travaux encore sur Grégoire. C'est une garantie de sa valeur, ainsi que la collaboration d'une part du P. Daniélou, de qui proviennent les notes, et d'autre part du P. des Places, un spécialiste de Platon, qui a revu la traduction. Le texte grec nous est promis avec un lexique ; c'est pour ce motif sans doute que la partie de l'introduction sur le texte et la bibliographie, solide mais très réduite, se contente du minimum nécessaire ; l'édition due à la fondation Willamovitz-Moellen-

dorf, malheureusement interrompue sinon abandonnée, devait être davantage mise en relief.

Avec les volumes suivants, VIII et IX, nous sommes en plein dans la période byzantine. Le P. Pégon, S. J., nous donne les « Centuries » de Maxime le Confesseur « Sur la charité », c'est-à-dire des séries de cent chapitres chacune, selon la vieille tradition profane et patristique des « Kephalaia » ou « Capita » : excellente idée de nous rendre accessible, dans une traduction plus heureuse que la version latine du XVII[e] siècle, une œuvre qui a eu tant de succès, car sa diffusion a été considérable et une traduction latine l'introduisait en Occident par la Hongrie et l'Europe centrale dès le début du XII[e] siècle. Ce qui donne un intérêt spécial à cette œuvre et justifie doublement sa nouvelle publication, c'est que tout en étant fortement tributaire d'Evagre le Pontique, dont l'influence s'avère de plus en plus étendue et profonde, depuis les récentes études, Maxime le Confesseur en vrai réanimateur en avait renouvelé l'attrait par une expérience personnelle. Une bonne introduction nous renseigne sur l'auteur, le milieu, la date de l'ouvrage et le contenu. Une dernière section, intitulée : « la technique et le sens », tâche de présenter au lecteur le secret de cette doctrine, que le langage technique d'Evagre, encore manié avec aisance par Maxime et sans crainte de rester incompris, risquerait de rendre déconcertante pour le lecteur moderne. L'édition du texte grec remise à plus tard n'accompagne malheureusement pas cette traduction.

Contrairement aux « Centuries », le « Paradis spirituel » de Nicétas Sthathos ou « Pectoratus », est un inédit. Par suite, l'introduction, très dense dans sa brièveté (p. 9-35), de Melle Chalendard est doublement bienvenue. Disciple de Syméon, appelé le Nouveau Théologien, pour qui les « Spirituels » conduits par l'Esprit Saint sont indépendants de la hiérarchie, Nicétas, Studite jusque là, écrit vers 1050 la vie de son maître spirituel avec enthousiasme, puis en 1064, sous l'inspiration de Michel Cérullaire, il se fait l'adversaire du légat le cardinal Humbert de Blanche-Selve dans la question du triste schisme grec. S'il participe à l'élan des idées chères à Ignace d'Antioche, à Hermas et à d'autres, s'il a beaucoup lu et reflète souvent la pensée d'Evagre le Pontique, d'Isidore de Péluse, de Diadoque de Photice et de Maxime le Confesseur, il marque aussi une étape par sa façon de penser et de sentir les choses spirituelles ; finalement, au terme du sillage créé par ses écrits, on voit apparaître Grégoire Palamas et les hésychastes. C'est dire le grand intérêt de l'œuvre, en elle-même et pour l'histoire de la spiritualité byzantine. Dans un travail inspiré et aidé par M. le Professeur A. Dain, le texte a été très soigneusement édité d'après le seul des manuscrits connu, celui de Paris, ceux de Moscou et de Vienne étant inaccessibles en ce moment. Il est accompagné d'un discret commentaire qu'on voudrait plus abondant, car l'auteur est bien renseigné. Si Nicétas ne réussit pas toujours à s'exprimer avec charme, la pensée reste constamment élevée. On ne peut que féliciter l'auteur de nous avoir donné ce volume.

J. de Ghellinck, S. I.

THEOLOGIE MORALE ET ASCETIQUE

J.-B. VITTRANT, S. I. — *Théologie morale. Bref exposé à l'usage des membres du clergé et spécialement des confesseurs.* 8[e] édition, Paris, Beauchesne, 1942, 23 × 14 cm., 622 p.

Les rééditions rapprochées de ce livre ont montré qu'il répondait à un vrai besoin. Le public, et aussi le clergé, manquait d'une théologie morale, sérieuse, suffisamment complète et en français. C'est cependant au seul clergé, aux confesseurs surtout, que le regretté auteur destinait son livre. On y trouvera une doctrine sûre, traditionnelle, un exposé « positif » et non une pure morale des péchés, des solutions discutées et démontrées sur les questions les plus débattues par la morale — ou l'immoralité — contemporaine. L'auteur s'écarte de saint Thomas pour la classification de la justice. Il fait de la justice sociale (ou générale) une justice stricte aussi bien que la jus-

tice privée (commutative). Aussi affirme-t-il qu'elle peut obliger à restitution : ce qui est oublier la doctrine de saint Thomas sur le droit « médiat ». Il rattache la justice distributive à la justice sociale. Il y a là une infidélité au principe qui règle la justice sur le droit. Or le droit auquel répond la justice distributive est dans le particulier, et non dans la société, bien que le respect de ce droit particulier soit exigé en effet pour le bien commun. L'auteur a expliqué la loi du jeûne en s'appuyant sur l'interprétation du 5me concile de Malines. Le repos dominical, malgré les efforts de quelques auteurs pour lui donner une signification surtout subjective (le travail défendu serait, pour chacun, son travail habituel), est très justement interprété par le P. Vittrant comme un précepte social, exigeant par conséquent une définition commune du travail défendu, sans qu'on puisse s'étonner du caractère coutumier, parfois imprécis, de cette définition. Enfin, nous noterons que dans la théorie du mensonge, le P. Vittrant définit la parole « vraie » par la communication « honnête » avec le prochain. N'est-ce pas mêler à une violation de la vérité une violation de la justice ? Et dès lors n'est-ce pas faire du mensonge une faute grave ex genere suo ?

René Carpentier, S. I.

L. RODRIGO, S. I. — *Praelectiones theologico-morales Comillenses.* Tomus II. *Tractatus de legibus.* Coll. Bibliotheca Comillensis. Santander, Sal terrae, 1944, 25 × 16 cm., XXXII-720 p.

Ce volume est le second de l'ouvrage général de l'auteur sur la théologie morale fondamentale. « La morale étant la science du mouvement de l'homme vers Dieu connu par la raison et la foi », le premier volume a traité des principes intrinsèques de ce mouvement, les actes humains surnaturellement méritoires, le second du principe extrinsèque tel qu'il se révèle pour les « viatores », Dieu législateur, le troisième sera consacré à la déviation, les péchés et les délits. Le présent volume se divise en deux parties : la loi en général, les lois en particulier. Celle-ci parle de la triple loi divine — et de la loi ecclésiastique (traité avant tout canonique) en y distinguant droit écrit (code, décrets, préceptes), coutume, rescrits, privilège. Dans la première partie, on trouvera étudiées toutes les questions générales au sujet de la loi. Le texte se recommande par la clarté, l'érudition, le luxe des détails, l'analyse très poussée. L'auteur a suivi, comme souvent, l'ordre purement logique qui fait rentrer la loi divine comme une espèce sous la loi en général, au lieu de l'ordre ontologique qui considère en premier lieu la loi divine comme le type et l'origine des lois humaines et ne peut par conséquent que grâce à une analogie s'appeler du même nom que la loi humaine. Il nous semble que le traité des lois ne pourrait que gagner en vérité à distinguer nettement le législateur divin et sa loi, constitutive de la nature, du législateur humain dont le pouvoir est à interpréter tout autrement. Le mélange favorise au contraire la collusion entre l'interprétation canonique, qui est d'abord celle d'un texte et l'interprétation morale qui est d'abord celle d'une réalité vivante. L'auteur se prononce pour l'extension du pouvoir législatif de l'Eglise aux actes internes ; il étudie cette même question par rapport au pouvoir dominatif. Il défend l'existence des lois purement pénales et la démontre par la volonté du législateur civil qui en fait se tient sur le plan juridique seul ; la démonstration par l'existence inévitable d'un for purement juridique pour le législateur civil nous paraîtrait plus décisive. Les règles religieuses, que le législateur déclare ne pas obliger sous peine de péché, obligent cependant à subir la peine imposée par le supérieur pour les infractions publiques. Cette obligation d'accomplir la peine, alors que ni la règle comme telle, ni le supérieur, sauf le cas où il commande en vertu de la sainte obéissance, ne peuvent obliger sous peine de péché, crée quelque difficulté d'explication. L'auteur la dit fondée sur le droit qu'a reçu le supérieur d'imposer une peine convenable réparant l'ordre qui a été lésé. Mais la difficulté ne revient-elle pas ? Le supérieur, ne commandant pas en vertu de l'obéissance, peut-il créer l'obligation — sous peine de péché cette fois — en appliquant, pour punir, une règle, qui

comme telle n'oblige pas sous peine de péché ? L'obligation ne peut venir ni du supérieur, ni de la règle. Alors d'où vient-elle ? Il nous semble que la pure discussion juridique ne peut conclure une question posée sur un tout autre terrain. Le législateur religieux, voulant insister sur l'esprit d'amour, déclare que la règle en tant que telle n'obligera pas sous peine de péché. Déclaration limitée strictement à la compétence du législateur religieux et d'ailleurs aux termes qu'il emploie. Elle ne peut changer l'ordre de la moralité naturelle. Ainsi il y aura faute lorsque la transgression de la règle violera un devoir indépendant de la règle. La faute publique contre la règle nuit au bien commun d'une société, à laquelle on s'est inscrit librement, en s'engageant donc à collaborer avec elle. En tant que nuisance au bien commun, la transgression est péché. C'est en tant que réparation du bien commun que le supérieur impose la pénitence : il y a obligation morale de respecter le supérieur d'un groupement auquel on s'est librement donné. Que l'on déclare que le supérieur n'aura pas en vertu de la règle le pouvoir d'obliger sous peine de péché, cela ne peut empêcher l'ordre naturel qui oblige d'accepter la réparation proportionnée du bien commun violé.

René Carpentier, S. I.

G. THILS. — *Tendances actuelles en théologie morale.* Gembloux, Duculot, 1940, 19 × 12 cm., XII-152 p.

La théologie morale se contente encore trop d'élaborer des règles destinées plutôt à juger des fautes qu'à nourrir l'action. Beaucoup cherchent actuellement à faire d'elle la science positive de toute la vie morale, à la tenir en relations constantes avec tous les mobiles, tous les attraits divins et humains de l'activité humaine, et ainsi à guérir son caractère encore trop négatif, légaliste et abstrait. Ce petit livre, « fruit d'une enquête menée auprès de plusieurs représentants de la théologie morale », fait l'inventaire des efforts dispersés des moralistes actuels et les classe en « tendances », dont chacune exprime l'écho, prolongé jusqu'au sein de la théologie morale, de l'un des grands courants contemporains de pensée et de vie. Tendance vers une morale « christocentrique », « ontologique » et « sacramentelle », plus théologale et plus universellement humaine, plus personnelle et personnalisante, et, dans sa présentation, plus positive, intérieure, « organique », ainsi que plus souple et plus moderne dans sa formulation... Tendances à notre avis nécessaires, que la théologie morale se doit d'intégrer dans son cadre traditionnel, pour ne pas faillir à sa vraie mission.

R. Carpentier, S. I.

V. HEYLEN. — *De iure et iustitia.* Coll. Theologia ad usum seminarii Mechliniensis, 4e édition, 2 vol. Malines, Dessain, 1943, 22 × 14 cm., VIII-851 p.

Cet important traité, qui paraît sous l'égide de la Theologia Mechliniensis, s'inscrit comme une 4me édition. Ce qui se trouve expliqué dans une attachante préface, où pieusement, avec un sens délicat de la communauté qui nous relie à travers les siècles avec nos ancêtres, l'auteur a retrouvé l'histoire, les auteurs, les éditions successives du traité « De Iustitia et Iure » du Séminaire de Malines. Quatre ouvrages se sont succédé, celui de Philippe Bertrand, aux environs de 1684, celui de Pierre Dens, qui fut réédité plus de dix fois depuis la seconde moitié du XVIIIe siècle jusqu'à l'année 1880, puis, sans nom d'auteur, un traité nouveau en 1865, enfin l'ouvrage de L. Lauwerys en 1896. C'est ce dernier qui fut « réédité » en 1901 par les soins de M. le prof. J. Leys, et une 3e fois en 1913, édition très améliorée et enrichie par Mgr Fr. Tessens, alors professeur de Théologie Morale. « C'est la gloire du Séminaire de Malines, conclut à bon droit M. H., d'avoir su produire au cours de trois siècles une école de Théologie renommée, et surtout d'avoir édité au moins quatre différents traités de valeur sur les difficiles problèmes du droit et de la justice ». C'est ainsi que M. H. a publié une « 4me édition ». En réalité l'adaptation à tous les problèmes modernes,

économiques, sociaux, industriels, juridiques, nationaux, internationaux et une très abondante documentation bibliographique, presque exhaustive, qui suit le texte dans les notes, ont abouti à la création d'une œuvre nouvelle. Nous remarquerons surtout l'abondance de l'exposé qui n'oublie aucune question, la clarté et la logique du plan, la discussion soignée des questions controversées. Ces qualités font de l'ouvrage, beaucoup plus qu'un manuel d'études, un livre de consultation pour les cas les plus compliqués du ministère sacerdotal. Sous la vertu de justice, ont été rassemblés tous les devoirs que commandent les droits d'autrui, entendus au sens le plus large, réels et personnels, privés et sociaux. On notera les questions actuelles, comme le droit au travail, la stérilisation, l'euthanasie, etc. Les questions d'ordre médical, par ex. l'avortement, sont exposées avec tous les détails techniques nécessaires. Sont étudiées à part, et d'une manière approfondie, la justice légale, tant dans l'Eglise que dans la société civile, et la justice distributive. Impossible dans ce simple compte rendu, d'entrer dans le détail des solutions proposées, en face desquelles d'ailleurs apparaissent toujours très objectivement les arguments des opinions adverses. L'auteur incline à reconnaître une obligation de restitution pour la violation de la justice légale. Mais ne suffit-il pas de constater que le devoir envers le bien commun persiste — comme c'est souvent le cas —, sans l'interpréter comme une « restitutio », qui, dans l'hypothèse d'un droit purement médiat, paraît impossible. Devant nos traités De Iustitia, ne peut-on pas se poser la question suivante : Ce groupement de la grande majorité des devoirs envers le prochain sous la justice ne présente-t-il pas, malgré l'évident avantage pratique, le danger de laisser dans l'ombre la charité, qui n'apparaît plus que difficilement comme la vertu maîtresse de la moralité chrétienne ? Il nous paraît important que l'enseignement oral corrige cette déviation possible, qui priverait la morale chrétienne de son essentielle valeur de salut.

René Carpentier, S. I.

V. HEYLEN. — *Au service de la Justice.* Coll. Bibliotheca Mechliniensis, 4, Bruges, Desclée De Brouwer, 1945, 19 × 12 cm., 154 p.

Cet ouvrage a eu l'honneur d'être interdit par l'autorité allemande, tandis que l'édition flamande en était confisquée. Celle-ci avait cependant déjà pu se répandre. Courageusement et non sans habileté, car tout est dit qui doit l'être, l'auteur expose et résout les principaux problèmes de justice qui se posaient et, pour la plupart, se posent encore. Dans la première partie, principes généraux, à plus d'un endroit se trouvent contredites les conceptions des régimes totalitaires. La seconde partie étudie en détail les marchés usuraires, la stérilisation, le droit d'éducation : trois applications de la justice, toujours actuelles, aux échanges matériels, à la vie corporelle et à l'indépendance de la personne.

René Carpentier, S. I.

G. LEMAITRE. — *Notre Sacerdoce.* Préface de S. Exc. Mgr Guerry, archevêque-coadjuteur de Cambrai. Paris, Desclée De Brouwer, 1945, 22 × 14 cm., 260 p.

L'auteur s'est proposé d'écrire pour ses confrères dans le sacerdoce un livre spirituel. On sentira en effet à chaque page, même les plus théologiques, le prêtre pénétré de la sainteté, de l'écrasante grandeur, des exaltantes merveilles de son sacerdoce.

La première partie expose la théologie du sacerdoce. S'adressant à des prêtres, l'auteur a voulu baser solidement la spiritualité qu'il leur offre et remonter aux sources de la théologie dogmatique. Le document capital est l'Epître aux Hébreux, qu'il étudie et cite abondamment. Il y ajoute la théologie de saint Thomas, les textes des Conciles, les textes pontificaux — il y en a beaucoup de tout récents. Ainsi tout au long du livre, également dans la seconde partie directement spirituelle, le lecteur trouvera chaque position largement, solidement appuyée sur la tradition, les autorités les plus incon-

testables. Il en goûtera une impression de sécurité qui ne nuit pas à la piété, au contraire.

Outre les grandes thèses théologiques, qui fondent le volume : 1) sacerdoce du Christ, sa réalité, ses perfections, sa description, son exercice durant la vie temporelle du Christ, dès son Incarnation, et jusque dans l'éternité ; 2) sacerdoce-vicaire, dans les Apôtres, les évêques, les prêtres ; 3) sacrement de l'ordre, le « caractère » et la grâce qu'il confère, — l'on trouvera, semées dans l'exposé dogmatique ou spirituel, les solutions des principales questions à l'ordre du jour de la spiritualité du clergé. Cela d'ailleurs sans trace de controverse, l'auteur ne voulant pas troubler la sérénité bienfaisante d'une lecture spirituelle. Ainsi il croit que la fonction essentielle du prêtre est le sacrifice ; il montre toute l'importance du rattachement du prêtre à l'évêque, père, chef, sanctificateur, mais sans admettre une dépendance actuelle pour la « validité » des pouvoirs de l'ordre ; il met en valeur le grand appui intérieur et extérieur que doit lui apporter la dévotion à l'évêque, sans cependant faire de celui-ci un directeur spirituel obligatoire ou un supérieur de maison religieuse, d'où la liberté pour le prêtre de s'orienter dans sa spiritualité vers différents esprits, ou de s'affilier à diverses organisations de sainteté sacerdotale. L'auteur affirme l'unité du sacerdoce : il y a bien deux clergés, mais il n'y a qu'un seul sacerdoce. Il centre la sainteté sacerdotale sur la charité, mais affirme la nécessité des vertus de conseil. Il croit à la sanctification par les œuvres, mais ne la sépare pas de la vie contemplative et de l'ascèse. (Nous n'oserions attribuer avec l'auteur le rôle de « cause seconde principale » au ministre de l'Ordination. Voir notre article sur la Spiritualité du Clergé diocésain, ci-dessus p. 200).

Dans sa partie pratique, l'auteur s'en tient à la vie diocésaine. Mais la vocation proprement diocésaine pourrait fournir encore des thèmes abondants et caractéristiques à la méditation. M. L. les exposera peut-être dans sa seconde édition. En résumé, spiritualité profonde, judicieuse, théologique et traditionnelle en même temps que très actuelle, écrite dans une langue qui émeut.

René Carpentier, S. I.

G. THILS. — *Nature et Spiritualité du clergé diocésain*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1946, 22 × 14 cm., 416 p.

M. Thils a voulu présenter d'emblée la vocation au clergé diocésain sous son aspect le plus attrayant et il y a parfaitement réussi. Dès l'abord il rend visite aux Apôtres qui accompagnent le Maître, apprennent de lui la vie apostolique et s'initient à son exemple à reprendre un jour sa tâche en pleine humanité. C'est donner toute son ampleur concrète à la mission du prêtre. Celle-ci comportera non seulement la prédication et l'administration des sacrements, mais encore la prière d'adoration et de louange, la conquête et l'organisation de l'Eglise et des Eglises locales, avec les multiples fonctions que la constante modernité de l'Eglise jugera nécessaires au bien des âmes et dignes du prêtre. C'est dans ce sens en effet que la mission se précise, comme nous le découvrons dans les textes de la primitive Eglise, où M. Thils est spécialement à l'aise. Nous y voyons naître, avec les presbytres et les épiscopes résidents, le premier « clergé diocésain ». Cet idéal évangélique et ecclésiastique retentit à merveille dans les textes du Pontifical des Ordinations, que M. Thils commente avec une piété émue, pour y retrouver la « nature du clergé diocésain » telle qu'il la conçoit et la définit : la vie apostolique. Bientôt c'est cette vie apostolique, que dans sa troisième partie, sous le titre « Le clergé diocésain », il nous décrit, d'abord dans les grandes fonctions de chef, de docteur, de ministre de la grâce et de l'adoration, de sacrificateur ; ensuite dans ses fondements : « mission », grâce d'état, caractère sacramentel de l'Ordre, grâces sacramentelles. Puis il la montre réalisée dans la communauté diocésaine, reliée d'ailleurs à la communauté universelle. Enfin il découvre son âme, l'âme de l'apostolat, son élément contemplatif : in actione contemplativus. La quatrième et dernière partie aborde la spiritualité du clergé diocésain. Sur le modèle des « écoles de spiri-

tualité », elle est définie par un moment historique : fondation du clergé diocésain ; par des préférences dogmatiques : mystère de l'Incarnation ; par des préférences en valeurs morales et en pratiques ascétiques. De plus, elle a son aspect actuel en rapport avec la situation changeante du monde, laquelle fournit à la vie apostolique sa dernière détermination. Enfin, elle a son idéal de « perfection apostolique », tellement distinct, d'après M. Thils, de la « perfection religieuse » que même quand le prêtre diocésain emploie les moyens généraux de sanctification, la ressemblance qui paraît le rapprocher alors du religieux n'est que « matérielle » (p. 328).

Ce relevé suffit déjà à montrer la richesse et l'originalité de pensée et la valeur spirituelle de l'ouvrage. Vers la page 300, nous lisons : « C'est à ces pages (celles qui suivent) tout spécialement qu'il conviendrait d'appliquer l'expression — dangereuse par ailleurs — de spiritualité du clergé diocésain ». L'auteur corrige ici lui-même l'impression un peu paradoxale que peut produire sous le titre spécifique de nature et spiritualité du clergé « diocésain », la présentation, sur 300 pages, d'une synthèse de la vie apostolique, en laquelle tous les chrétiens déjà, par leur baptême et leur confirmation, mais surtout tous les prêtres, y compris (et avec combien d'efficacité apostolique) les prêtres des ordres contemplatifs, communient étroitement avec les prêtres diocésains. Il semble aussi que l'exposé gagne peu du point de vue théologique, à ne pas centrer la mission sacerdotale, avant tout, sur le sacrement de l'Ordre et le caractère qu'il confère, sur l'union au Christ Prêtre et Rédempteur eucharistique. Tout se passe comme si la mission apostolique comportait « aussi », comme élément, important il est vrai, voire comme une pièce maîtresse, le presbytérat sacramentel avec ses pouvoirs, spécialement celui de célébrer la Sainte Messe (voir l'esquisse du plan ci-dessus). Mais l'intention de l'ouvrage est atteinte et elle est excellente : montrer la mission du prêtre dans sa rayonnante fécondité, mettre en pleine lumière sa participation à la perfection de l'« état » épiscopal, auquel le presbytérat fournit essentiellement des coopérateurs. Remarquons pourtant que telle est aussi la nature du clergé religieux, que l'on ne pourrait d'ailleurs pas appeler « non-diocésain », sans oublier les multiples liens qui l'unissent à l'évêque local. Cette mise à part — dès l'Evangile — du clergé « diocésain », qui apparaît dans l'ouvrage de M. Thils ne révèlerait-elle pas une certaine influence de l'idée d'un « sacerdoce diocésain » ? Nous nous expliquons ailleurs sur cette conception (1), contre laquelle fort heureusement, M. Thils semble se prononcer, quand il refuse la dépendance « actuelle » des grâces, de la sainteté, des actes ministériels du prêtre vis-à-vis de son évêque. Nous disons aussi ailleurs (1) pourquoi le dédoublement de la perfection spirituelle en perfection apostolique et perfection religieuse nous paraît bien peu traditionnel, inutile à la valorisation plénière de la vocation diocésaine et assez dangereux, car il aboutirait logiquement à opposer une spiritualité d'action à celle de la Croix et à désaffectionner le prêtre de l'« esprit » des trois conseils évangéliques, formulation spontanée dans l'Eglise du parfait renoncement et de l'imitation personnelle du Christ. Mais M. Thils évite ce danger grâce à son insistance à rappeler, et la nécessité de la mortification, et la nature contemplative de l'action apostolique, qu'il décrit heureusement comme l'« action théologique », intimement composée de foi, d'espérance et de charité. Il reste que nous nous étonnons de ce désir, sensible, nous semble-t-il, à travers tant de belles et profondes pensées, d'opposer la perfection, l'idéal, les visées du prêtre diocésain et du religieux, même prêtre, et d'appuyer quelque peu cette opposition sur des jugements très particuliers de laïcs ou de religieux, qui ne méritent pas l'honneur de trouver place dans un tel ouvrage. Alors que toute la législation de l'Eglise et le mouvement intime de l'Esprit ont toujours poussé les deux « états » à se rapprocher, à se combiner, à se compénétrer de mille manières, alors qu'avec leurs missions distinctes, mais toujours intimement solidaires, ils sont, par nature, fraternels et complémentaires, destinés par la Providence à se rendre un mutuel tribut d'estime et d'entr'aide.

René Carpentier, S. I.

(1) Voir N. R. Th., 1946, « La Spiritualité du Clergé diocésain », p. 198 suiv. ; p. 202 suiv.

HISTOIRE GENERALE

M. J. HIGGINS. — *The Persian War of the Emperor Maurice (582-602), part I : The Chronology, with a brief History of the Persian Calendar.* The Catholic University of America, Byzantine Studies, I. Washington, Cath. Univ. of America Press, 1939, 23 × 15 cm., X-86 p.

Cette nouvelle série d'études s'ouvre par un fascicule qui fait honneur à son auteur, comme aux maîtres qui l'ont orienté et initié aux problèmes de l'histoire byzantine : la chronologie de la guerre perse sous Maurice (582-602), comme toute cette période byzantine, présente une difficulté spéciale, qu'il faut résoudre pour intégrer un fait dans l'enchaînement des activités humaines. Conformément à ce qu'on a fait pour les croisades et les relations de l'Europe avec l'Orient, l'auteur est résolument entré dans l'étude des historiens et documents orientaux, qu'il a utilisés dans les traductions mais avec des guides compétents. Or, le calendrier persan, avec son calendrier civil à 360 jours, répartis en 12 mois avec 5 jours additionnels, ne coïncide pas avec l'ancien calendrier religieux. L'auteur a repris les choses « ab ovo » depuis le début des Sassanides (226-632). Il n'y a pas lieu ici de détailler ni de discuter ses résultats qui, en s'écartant de Bury, de Baynes et surtout de Patrono, réablissent l'accord entre les sources grecques et les sources persanes ou arabes ; ils rectifient le détail de toutes les données chronologiques, moins une, des « Regesten » publiés jusqu'ici par F. Dölger. Tout cela n'est pas sans importance pour l'histoire de l'Eglise, le règne de Sapor, la mort de Mani, etc. Souhaitons la prompte publication des deux autres sections annoncées, surtout celle sur les sources.

J. de Ghellinck, S. I.

L. MASSIGNON. — *Situation de l'Islam. Six Causeries.* Paris, Geuthner, 1939, 25 × 16 cm., 32 p., XV pl. Prix : 50 frs fr.

Pour quiconque s'est longuement engagé dans le dédale d'études massives et fouillées sur l'Islam, ces quelques pages sont une oasis... On y goûte à la fois, et la précision du savant, et l'imagination du voyageur. Et l'on s'étonne qu'en si peu de mots soient dites tant de choses : sur le Coran, la géographie politique et économique de l'Islam, sa vie citadine et artisanale, son expansion et son évolution actuelles.

Chacun peut lire ces résumés de causeries au dessin assez libre et en tirera profit. Mais seuls, sans doute, ceux qui déjà ont étudié le problème mahométan en goûteront la plénitude ; ils y relèveront des thèses, moins simples qu'on n'a coutume de le dire, sur les raisons du prodigieux progrès aux deux premiers siècles, sur le dépérissement dû à un blocus « maritime », sur le regroupement religieux et culturel préparant des concentrations politiques. Les paragraphes qui traitent de ce dernier point ont été rendus encore plus actuels par les événements de Syrie, les situations de Palestine et d'Irak.

J. Masson, S. I.

M. BRION. — *Les reines de France. Blanche de Castille, femme de Louis VIII, mère de saint Louis, 1188-1252.* Paris, Editions de France, 1939, 20 × 13 cm., 364 p. Prix : 25 frs fr.

La plume de M. Brion ne se lasse pas et son activité se meut sur les terrains les plus divers ; toujours, il sait donner à son récit une grande vivacité d'allure et un haut relief et présenter une forte synthèse des événements ou des personnages. L'histoire de la grande reine de France n'est pas une histoire romancée, bien qu'elle soit haute en couleurs. L'auteur s'attarde assez longuement au récit de l'enfance de la princesse de Castille et au tableau de la cour d'Espagne. Puis c'est la jeune épouse de l'héritier de la

(*) Les ouvrages de sujet religieux écrits par des auteurs non-catholiques sont marqués d'un astérisque.

couronne de France, le futur Louis VIII, que nous voyons mêlée aux grands événements de l'époque : Bouvines, l'expédition en Angleterre, etc. Plus tard, la mère « Dame Hersent » qui défend vaillamment l'héritage de ses enfants contre les forces de désorganisation de la féodalité rebelle. Enfin, la reine-mère toujours attentive au bien du royaume et de son fils, mais ne se résignant peut-être pas à céder le pas à sa belle-fille Marguerite de Provence. Signalons certaines erreurs. Etienne Langton, l'archevêque de Cantorbéry, n'était pas présent à la prestation de serment des barons anglais à Louis VIII, car il ne rentra en Angleterre qu'après l'avènement de Henri III. Ferrand de Portugal, comte de Flandre, n'était pas le beau-frère de Blanche de Castille. En 1228, le pape n'avait pu essayer dix fois de détourner la croisade contre Frédéric II. Pour colorer le récit l'auteur donne de la guerre contre les Albigeois une version assez unilatérale ; sans vouloir excuser les excès des croisés, on peut exiger une présentation objective des événements.

A. De Bil, S. I.

M. GASTOUT. — *Béatrix de Brabant, Landgravine de Thuringe, Reine des Romains, Comtesse de Flandre, Dame de Courtrai (1225 ?-1288).* Coll. Université de Louvain, Recueil de travaux d'Histoire et de Philologie, 3e sér., 13e fasc. Louvain, Bibliothèque de l'Université, 1943, 25 × 16½ cm., XXX-338 p., VIII pl.

Princesse bien belge, puisque née à Louvain d'Henri II de Brabant et de Marie de Souabe, Béatrix de Brabant n'avait pas encore trouvé de biographe digne d'elle. Elle n'est cependant pas tout à fait oubliée, à Courtrai surtout où elle se retira après la mort de ses deux époux : Henri Raspe, Landgrave de Thuringe et roi des Romains, et Guillaume de Dampierre, comte de Flandre. Par ce double mariage elle servit de trait d'union entre le Brabant, la Thuringe, d'une part, et la Flandre de l'autre. Sa correspondance nous la montre mêlée aux principaux événements de l'Europe de son temps. Mais elle se distingua surtout par sa piété et sa charité, notamment dans la fondation de l'abbaye de Groeninghe. Elle mourut le 13 novembre 1288. L'auteur s'est plongé dans l'étude des archives communales, des archives générales de Bruxelles et d'archives étrangères comme elle s'abîma chaque jour dans l'oraison en son moutier de Nivelles. Des 166 actes qu'elle utilise 90 sont inédits. En annexe de son travail consciencieux elle analyse les documents ayant trait à la princesse. La sœur Gastout se révèle elle-même dans cette œuvre non seulement avec ses vertus religieuses mais avec ses talents critiques.

E. de Moreau, S. I.

R. HUNT et R. KLIBANSKY. — *Mediaeval and Renaissance Studies.* Vol. I, 1 & 2. Londres, The Warburg Institute, 1941-1943, 25 × 19 cm., 150 et 188 p. Prix : 15 sh. le vol. ; 21 sh. les 2 vols.

Dirigés par le « Warburg Institute » de Londres, qui remplace l'ancienne « Bibliothek Warburg » de Leipzig, mais retardé en 1940 par la brusque invasion de la Belgique, où s'était imprimé le premier fascicule (Bruges, Imprimerie Ste Catherine), ces « Studies », dès leur premier volume, s'annoncent comme un précieux enrichissement de nos connaissances sur la survie de l'antiquité gréco-romaine à travers les siècles. La compétence et l'ardeur de l'infatigable R. Klibansky, d'Oriel College (Oxford), avec son collaborateur de Liverpool, R. Hunt, sont une excellente recommandation. Les articles signés de ces deux noms, outre des collaborations comme celles d'André Wilmart, de Clément Webb et d'autres, placent tout de suite ce nouveau recueil au premier rang des revues indispensables aux médiévistes qui veulent se tenir au courant de l'inédit des recherches sur cette survivance antique. Souhaitons que les difficultés de l'après-guerre n'arrêtent pas son essor, et ne s'opposent pas à la réalisation du programme caressé jadis par la « Warburg Bibliothek » et dont le théologien, pas plus que l'historien ou le philologue, ne peut se désintéresser.

J. de Ghellinck, S. I.

H. GUENTER. — *Das deutsche Mittelalter. Zweite Hälfte : Das Volk (Spätmittelalter).* Fribourg e. Br., Herder, 1939, 23 × 16 cm., X-304 p., 8 planches hors-texte, 8 gravures, 13 cartes et 6 tableaux généalogiques. Prix : 7,60 Mk.

Nous n'avons malheureusement pas reçu en compte rendu le premier tome de cet ouvrage. Un seul point de vue, nous assure-t-on, domine les deux volumes : celui de la réforme : réforme de l'empire et réforme de l'Eglise. Mais l'histoire du haut moyen âge, dont s'occupe le premier volume, est encore essentiellement une «Reichsgeschichte », une histoire de rois, de princes, une histoire de gouvernants ; celle du bas moyen âge, traitée dans le second volume, est une « Volksgeschichte ». La masse : chevaliers, bourgeois, paysans y jouent leur rôle ; mais le peuple d'alors, ce sont surtout les villes. La trame de l'ouvrage est formée par l'histoire des rois allemands, de Rodolphe de Habsbourg à l'avènement de Charles-Quint. Les efforts des princes pour diminuer l'importance des rois ont pour conséquence chez ceux-ci une politique d'accroissement de leurs états héréditaires, de développement de la puissance de leur maison. Des cartons spéciaux mettent sous les yeux l'extension territoriale réalisée pour leur dynastie par les Habsbourgs, les Luxembourg, les Wittelsbach. Bien que l'aspect politique domine dans l'exposé, l'histoire de la civilisation, des arts, ainsi que l'histoire religieuse, économique et sociale y sont suffisamment représentées. Les notes, fort copieuses et qui dévoilent une information très étendue, ont été réunies dans une cinquantaine de pages à la fin du volume. Cartes, tableaux généalogiques, planches aident à la compréhension de l'exposé. On éprouve dès les premières pages de ce livre une impression de complète sécurité. L'auteur est maître de son sujet. On le suit également avec aisance. Il ne se noie pas dans les détails. Sa langue est claire.

E. de Moreau, S. I.

A. ROERSCH. — *Correspondance de Nicolas Clénard.* Tomes I-III. Académie Royale de Belgique. Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques. Collection des anciens auteurs belges. Nouvelle série n° 2. Bruxelles, Palais des Académies, 1940-1941, 25 × 17 cm., XXIV-260, VIII-190 et XII-214 p. Prix : 150 frs.

Il y a quarante ans, M. Roersch, travaillant avec M. V. Chauvin, nous donnait une étude sur la vie et les travaux de Clénard, dans les Mémoires in-8° de l'Acad. roy. de Belgique. Il nous présente maintenant les Lettres du grand humaniste dans la Collection des Anciens Auteurs Belges, de la même Académie : 64 documents. Le tome I en offre le texte, en ordre chronologique. Le tome II est consacré aux notes et commentaires. Le tome III traduit le tome I, en grande partie. Observateur aigu des mœurs de son temps, spécialiste en hébreu et surtout en arabe, apôtre de l'Islam marocain, Clénard intéresse à la fois l'histoire, l'humanisme et la missiologie. Ses lettres nous le révèlent tout entier : savant éditeur et professeur original, plein de simplicité et d'humour, en même temps que de zèle apostolique. Il se désole de ce que, depuis neuf siècles, on n'ait sérieusement étudié ni l'arabe ni l'Islam. Et sa décision ferme — qu'il met d'ailleurs à exécution, — est de former des élèves qui puissent devenir des controversistes et des apôtres. Une de ses dernières lettres fait appel « aux chrétiens pour l'organisation d'une croisade ». L'édition des lettres est vraiment irréprochable ; les notes, abondantes et très utiles. La traduction est d'une remarquable aisance ; il n'était pourtant pas facile de mettre en français les traits, et parfois jusqu'aux jeux de mots de « Cleynaerts ». Car c'est un petit point sur lequel on pourrait chicaner M. Roersch : ce Diestois authentique qu'est son épistolier ne mérite-t-il pas de voir son nom restitué en forme flamande ? Mince dispute, en vérité, à côté des louanges sans réserve qu'il faut adresser à l'ouvrage.

J. Masson, S. I.

Nel terzo centenario della morte di Galileo Galilei. Saggie Conferenze. Coll. Pubblicazioni dell' Università Cattolica del S. Cuore. Serie quinta : scien-

ze storiche. Vol. XX. Milan, Vita e Pensiero, 1942, 25 × 17 cm., VIII-426 p. Prix : 50 lires.

Le troisième centenaire de la mort de Galilée, survenu en 1942, a passé presque inaperçu hors d'Italie. Le fracas des batailles et les âpres rivalités des nations ont laissé à l'arrière-plan la figure du grand savant dont les géniales théories ont révolutionné complètement les conceptions du monde, courantes à son époque. En Italie même, son souvenir a été célébré avec éclat, à Pise, à Pavie, à Florence, à Rome, etc. L'Université du Sacré-Cœur à Milan s'est associée à ces manifestations destinées à glorifier le savant et, à travers lui, un fils chéri de l'Italie. Et le fait de voir célébrer par une université catholique celui qu'une dure, trop dure condamnation de l'Eglise avait autrefois frappé, témoigne de la loyauté de l'Eglise à reconnaître les erreurs commises, et à les réparer. Une quinzaine de conférences ont été données à l'Université du Sacré-Cœur sur Galilée, le considérant en divers aspects de sa vie et de son activité : l'homme ; Galilée et la mécanique, la physique, l'astronomie ; sa métaphysique, sa théodicée, son épistémologie ; Galilée et l'empirisme ; Galilée et la scolastique de la décadence ; Galilée dans ses rapports avec Campanella, Descartes, les lettres italiennes ; considérations sur le procès ; enfin, bibliographie des études relatives à Galilée. Ces conférences ont été prononcées par des professeurs de l'Université du Sacré-Cœur, auxquels se sont joints plusieurs professeurs d'universités étrangères. Le présent recueil les contient. Débarrassées de l'emphase que l'ambiance des fêtes donne nécessairement aux exposés de ce genre, ces conférences, aux sujets judicieusement choisis, contribueront à rappeler aux profanes un des hommes qui furent assurément un des tout plus grands initiateurs de la science moderne.

Ch. Martin, S. I.

A. VAN DER ESSEN. — *Le cardinal-infant et la politique européenne de l'Espagne (1609-1641).* Tome I. *1609-1634.* Coll. « Evénements et personnages de notre histoire nationale (anciens Pays-Bas et Belgique) ». Bruxelles, Editions Universitaires, 1944, 25 × 16 cm., XXVIII-486 p. Prix : 175 frs.

Peu de livres peuvent se vanter d'être le fruit de huit années d'un travail assidu de dépouillement d'archives. Celui-ci en est un. C'est dire sa valeur et son prix. Thèse de doctorat en sciences historiques, sa valeur augmente encore du fait que son auteur a été secondé et suivi de près dans ses recherches par son père, le professeur Léon van der Essen, dont la réputation d'historien n'est plus à faire.

Jusqu'ici, le Cardinal-Infant avait été oublié des historiens ; peut-être parce que les 215 registres du fonds de la Secrétairerie d'Etat et de Guerre formaient un ensemble trop imposant. M. A. van der Essen a eu le mérite de s'atteler à la tâche. Il nous donne maintenant le premier volume d'une œuvre qui promet.

Un bien étrange cardinal assurément ce Fernando d'Espagne ! Rien d'ecclésiastique dans sa vie ; il n'a même jamais porté les habits de sa dignité... Par contre quel rôle de premier plan tant dans l'histoire européenne que dans celle de notre pays ! Et ce à un moment crucial de l'histoire. C'est toute la première moitié du XVII[e] siècle que cette vie aide à comprendre : les soubresauts de l'Espagne pour maintenir sa prépondérance. Or pour cela la possession des Pays-Bas est indispensable et cette possession ne peut être assurée que si les voies d'accès sont libres. Toute la politique européenne de l'Espagne est donc une politique des voies de communications par terre vers ses possessions flamandes, malgré le chaos allemand et les intrigues de Richelieu...

Il ne faut pas être historien de métier pour s'attacher à un livre comme celui-là : l'auteur a su joindre l'exactitude historique la plus scrupuleuse à un exposé clair, sobre et coulant de source. Des récits comme ceux des préparatifs du corps expéditionnaire espagnol, de son passage des Alpes,

sa traversée de l'Allemagne, la bataille de Nördlingen et jusqu'à l'arrivée à Bruxelles sont si prenants qu'il est impossible de s'en détacher. Les autres chapitres aussi sont du plus haut intérêt mais le lecteur se demandera peut-être s'il n'eût pas mieux valu choisir une autre date ou une autre place à l'exposé d'ensemble de la situation européenne en 1634.

Et tout cela ne constitue qu'un premier tome. Deux autres vont suivre. L'ensemble constituera sans nul doute une reconstitution biographique du plus haut intérêt et on ne peut plus complète.

Roger Mols, S. I.

Fr. BANEGAS GALVAN. — *Historia de Mexico. Libro III.* Mexico, Buena Prensa, 1940, 23 × 16 cm., IV-332-4 p. Prix : 5 $.

Ce troisième livre de l'Histoire du Mexique, écrit par son Exc. Mgr Banegas y Galvan, évêque de Queretaro, a été interrompu par la mort de son auteur. Il a été publié pourtant tel qu'il était, dans l'espoir que, malgré tout, il serait de nature à rendre service. Malgré ses 330 pages, la période qu'il embrasse est des plus restreintes : de 1825 à 1840 environ. Il est vrai que l'histoire du Mexique n'est qu'une longue suite de troubles intérieurs et de pronunciamentos. Les débuts de cette période contiennent d'ailleurs aussi un épisode décisif pour l'histoire nationale : celui de l'expulsion définitive des Espagnols.

M. C.

R. CORNILLEAU. — *Du bloc national au Front populaire. I. (1919-1924).* Paris, Edit. Spes, 1939, 21 × 13 cm., 264 p. Prix : 15 frs français.

Essai d'histoire politique de la France, depuis le 16 novembre 1919 (premières élections générales après la guerre 1914-1918, qui amenèrent au pouvoir le « Bloc national »), jusqu'à la veille du 11 mai 1924 (élections qui devaient donner la victoire au « Cartel des gauches »). L'auteur expose ce que fut cette Chambre de 1919, et explique comment et pourquoi, à son avis, se produisit cette rapide transformation de l'opinion publique.

J. L.

R. BLOUARD. — *Mozet. Histoire et archéologie.* Mozet (Namèche), chez l'auteur, 1939, 25 × 17 cm., 208 p., beaucoup d'illustr., cartes, hors-texte, etc. Prix : 25 frs.

Il serait difficile, pensons-nous, de trouver une monographie de village réunissant plus de qualités que celle-ci : connaissance de tous les documents utilisables ; usage critique qui en est fait, souci de mettre les faits locaux dans un cadre plus général ; variété des points de vue étudiés tour à tour ; soin apporté au style, à l'impression et à l'illustration. Parmi les dix chapitres, quelques-uns font l'histoire de Mozet, depuis sa première apparition dans l'histoire (dans une charte de 747) jusqu'à nos jours. D'autres s'appliquent à la topographie ; à l'industrie locale de la terre plastique sur laquelle sont réunis ici bien des détails qu'il serait difficile de trouver ailleurs ; à la toponymie ; au folklore ; à l'étude des habitants ; enfin à la paroisse. Une table onomastique et une table des matières terminent le volume. L'auteur a, en outre, publié en annexe quelques documents inédits dont le plus ancien est daté de 1361.

E. de Moreau, S. I.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium*